

كشَفُ الْفَيْدِ

شَرَحُ

شَرَحُ الْحَقَائِدِ



تأليف

جامع المعقول والمنقول

حضرت مولانا عبد الرؤف صاحب

استاذ جامعہ بحر العلوم کوئٹہ

مکتبہ عارفانہ

# كشف الفرائد فی حل شرح العقائد

تالیف

جامع المعقول والمنقول حضرت مولانا عبدالرؤف صاحب دامت برکاتہم  
استاذ جامعہ بحر العلوم کوئٹہ

ناشر

مکتبہ عبدالعزیز فاریوق

4/491 شاہ فیصل کالونی کراچی

Tel: 021-34594144 Cell: 0334-3432345

نام کتاب \_\_\_\_\_ کشف الفرائد فی حل شرح العقائد  
 مؤلف \_\_\_\_\_ حضرت مولانا عبدالرؤف صاحب  
 اشاعت اول \_\_\_\_\_ جون 2010ء  
 تعداد \_\_\_\_\_ 1100  
 مطبع \_\_\_\_\_ زمزم پریس کراچی  
 ناشر \_\_\_\_\_ مکتبہ عمر فاروق شاہ فیصل کالونی کراچی  
 021-34594144 cell:0334-3432345

ملنے کے پتے

دارالاشاعت، اردو بازار کراچی  
 اسلامی کتب خانہ، ملازمی ناؤں کراچی  
 قدیمی کتب خانہ، آرام باغ کراچی  
 ادارۃ الانوار، ملازمی ناؤں کراچی  
 مکتبہ رشیدیہ، سرگودھا  
 کتب خانہ رشیدیہ، راجہ بازار اوپنڈی  
 مکتبہ العارفی، جامعہ اسلامیہ، روضہ فیصل آباد  
 مکتبہ رحمانیہ، اردو بازار لاہور  
 مکتبہ سید احمد شہید، اردو بازار لاہور  
 مکتبہ علمینہ، بی ن روڈ اکوہ، ملک ملو شہرہ  
 وحیدی کتب خانہ، علامہ محمد علی بازار پشاور

**Dr. Manzoor Ahmed Maingal**

Principal Jamia Siddiquia

P.H.D. Jamshoro University Sindh

0322 - 2870363 , 0333 - 7974023



**حضرت مولانا ڈاکٹر منظور احمد مینگل**

رئیس جامعہ صمدیہ

پی۔ ایچ۔ ڈی۔ سندھ یونیورسٹی جامشورو

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حمد و ستائش اس ذات اقدس کے لئے روا ہے جو واجب الوجود لذاتہ بذاتہ لنفسہ بنفسہ ہے۔ جو نہ اپنے وجود میں کسی کا محتاج نہ صفات میں۔ جس کے تمام تر صفات ازلی اور ابدی، سب سے اول جس سے پہلے کوئی نہیں، سب سے آخر جس کی اولیت بے ابتداء آخریت بے انتہاء جو اپنی ذات و صفات میں لامثل ولا مثال جس کی حقیقت و کُنہ کسی کو معلوم نہیں یہی چیز جس کی پہچان کائنات کی ہر چیز کی معرفت اس کی ضد کی معرفت پر موقوف کردی لیکن اپنا کوئی ضد اور عد نہیں بنایا اپنی صفات کے مظاہر سے اپنی مخلوق کو اپنی پہچان کرائی مظاہر صفات اور معلومات مربوطات سے اپنی پہچان کرائی جس نے آپ کی صفات کا جتنا بھی زیادہ علم پایا اور حاصل کیا وہ اتنا ہی طائفہ علماء میں بڑا مقام پایا اور اس سے قریب ہوتا گیا آپ کی صفات کا علم اور مظاہر کا علم حاصل کر کے مختلف درجات کے اعتبار سے کوئی واصل کوئی سالک کوئی عارف باللہ کا مقام پایا یہ سعادت بنیادی طور پر علم کلام پر موقوف ہے علماء متکلمین ہی کو اللہ نے یہ سعادت بخشی۔ علم الکلام اور علم صفات فن کی کتابوں میں سے شرع عقائد ایک نہایت ہی جامع اور عمدہ کتاب ہونے کے باوجود نہایت ہی مغلق ہے۔

ہمارے محترم جامع المعقول والمنقول و مدقق حضرت مولانا عبد الرؤف صاحب نے مذکورہ کتاب کی شرح لکھ کر علماء اور طلباء پر احسان فرمایا ہے، اہل علم آپ کی شرح سے استفادہ فرمائیں۔

احقر کو اپنی مصروفیات کی وجہ سے کتاب دیکھنے کا موقع نہیں ملا ”مشک انست کہ خود بوید۔ نہ آن کی عطار بگوید“ لیکن احقر چونکہ مصنف (بالکسر) کی قابلیت سے بخوبی واقف ہے اس لئے مصنف (بالفتح) پر بھی بھرپور اعتماد رکھتا ہے، اللہ تعالیٰ مؤلف کے لئے مؤلف کو ذخیرہ آخرت بنائے۔ آمین



تقریظ ذکی وقت حضرت مولانا رسول شاہ صاحب استاذ الحدیث جامعہ تجوید

القرآن سر کی روڈ کوئٹہ

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم۔ یہ امر اجلی من الشمس ہے کہ مدارس اسلامیہ میں جس کثرت سے علامہ افتخاری کی کتب زیر درس ہیں اور سی بھی مصنف کی کتب کو یہ مرتبہ و مقام حاصل نہیں ذالک فضل اللہ یوتیہ من یشاء چنانچہ ہر بڑے درجے میں علامہ موصوف کی کتاب حد درجہ اہمیت و وقعت کے ساتھ پڑھائی جاتی ہے کچھ یہی حال شرح العقائد کا ہے جو موضوع کی اہمیت کی وجہ سے انتہائی اہم خیال کی جاتی ہے اور پھر فلسفیانہ اسلوب و انداز میں ہونے کی وجہ سے غائیہ درجہ مغلط بھی ہے مذکورہ بالا کتاب پر اردو فارسی ہر زبان میں علماء نے طبع آزمائی فرمائی زیر نظر شرح بنام "کشف انفرادی فی حل شرح العقائد" اسی سلسلے کی ایک اور کڑی ہے جس میں شارح مولانا عبدالرؤف صاحب نے جامع مختصر اور المائہ انداز میں عبارت کا ترجمہ اور پھر اس کا وضع حل سہل اردو میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے گو صاحب لسان نہ ہونے کی وجہ سے اردو بہت زیادہ سلیس نہیں اللہ تبارک و تعالیٰ موصوف کی اس محنت کو شرف قبولیت سے نوازیں اور اہل علم حضرات کے ہاں اس شرح کو نافع عام بنائیں۔ آمین

حضرت مولانا (رسول شاہ عفی عنہ) صاحب جامعہ تجوید القرآن سر کی روڈ کوئٹہ

۲۱ جمادی الثانی ۱۴۲۷ھ بمطابق 18-07-2006

## تقریظ

محقق العصر رئیس الدتقین حضرت علامہ ابوالفتح محمد یوسف صاحب مدیر جامعہ دارالعلوم رحیم یار خان پنجاب  
الحمد للہ العلیم الخبیر والصلوة والسلام علی النبی الحلیم النذیر البشیر وعلی آلہ وصحبہ  
البار البریر اما بعد فقد رثیت نبذة من شرح کشف الفرائد علی شرح العقائد  
المصنف العلامة عبدالرؤف المدرس فی الجامعہ بحر العلوم کوئٹہ فوجدته موافقاً لمرام  
المتعلمین فارجوان یکون مجموعہ وافیافی مرامہ. وفقد اللہ تعالیٰ لما یحب ویرضی  
وجعله من أمانئ امتہ حبیبہ وادخل شرح المبین فی کتب اهل الکمال والتوفیق اللهم تقبل  
منہ انک انت السميع العليم واجعله من ورثة جنتہ النعیم۔ آمین

حضرت مولانا (ابوالفتح محمد یوسف عفی عنہ) صاحب مدیر مدرسہ دارالعلوم عثمانیہ  
رحیم یار خان، پنجاب۔ الحال واردمدرسہ عربیہ مرکزیہ تجوید القرآن کوئٹہ

تقریظ جامع المعقول والمنقول استاذ العلماء حضرت علامہ سید مفتی عبدالستار

شاہ صاحب شیخ الحدیث جامعہ رحیمیہ، نیلا گنبد، کوئٹہ

الحمد للہ وکفری و سلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ اما بعد۔ شرح العقائد کا شمار درس نظامی کے مشہور  
اور مشکل ترین کتب میں ہوتا ہے۔ یہ کتاب عقل و نقل ہر قسم کے متعلق مضامین پر مشتمل ہے۔ موجودہ وقت کے  
ہمارے طلباء کیلئے نہایت دشوار اور لائیخل ہے۔ حضرت الشیخ مولانا عبدالرؤف صاحب استاذ جامعہ اسلامیہ بحر  
العلوم، سریاب، کشم، کوئٹہ نے نہایت محنت و عرق ریزی کے ساتھ بزبان اردو شرح العقائد پر جو حواشی لکھا  
ہے، وہ نہایت مفید اور عام فہم ہونے کے ساتھ ساتھ ایک گراں قدر علمی ذخیرہ بھی ہے۔ حضرت موصوف کی  
شرح کشف الفرائد فی حل شرح العقائد نے کتاب کو نہایت سہل اور قابل فہم بنایا ہے۔ اللہ تعالیٰ انہیں اجر کامل  
عطا فرمائے اور علماء اور طلباء کیلئے نعمت عظیمہ غیر مترقبہ بنائے اور علمی خدمات کی توفیق عطا فرمائے۔

حضرت مولانا (سید عبدالستار شاہ) صاحب، مدیر جامعہ رحیمیہ، نیلا گنبد، کوئٹہ۔ ۱۵ ربیع الثانی ۱۴۲۷ھ

## پیش لفظ

علامہ سعد الدین تفتازانی کی شہرہ آفاق تالیف شرح عقائد منصفی کو بڑی اہمیت اور مقبولیت حاصل ہے علم ظام میں اتنی شہرت کسی اور کتاب کو نہیں ملی ہے

۱۴۲۳ھ میں جب جامعہ بحر العلوم میں اس کتاب کی تدریس کی سعادت سے بندہ بہرہ ور کیا گیا تو بندہ رات کو حاشیہ علامہ سیالکوٹی اور خیالی و نبراس وغیرہ کتب کا مطالعہ کر کے جب صبح کو طلباء کو سبق پڑھاتے تو اکثر طلباء اس کو قلم بند کر لیتے تھے۔ اور برادر م حضرت مولانا نصر اللہ صاحب ناظم تعلیمات جامعہ بحر العلوم نے اس تقریر کو طبع کرانے کا شورہ دیا بندہ نے اپنی بساط کے مطابق کتاب کو سفید بنانے کی کوشش کی ہے بعض مقامات پر ترجمہ اتارے بغیر حل عبارت کے شکل میں عبارت کو حل کی گئی ہے۔

اور ساتھ ساتھ بڑی ناسپاسی ہوگی اگر میں عبدالقدیر طالب علم اور کمال الدین عزیز آبادی طالب علم متعلمان بحر العلوم کا شکر یہ ادا نہ کروں جن کی محنت اور کاوشوں سے یہ کتاب مرتب ہو گئی۔

احقر عبدالرؤف

۶ رجب ۱۴۲۶ھ مطابق ۱۲ اگست ۲۰۰۵ء

## صاحب شرح العقائد

شرح عقائد کے مصنف کا نام مسعود بن عمر عبد اللہ اور لقب قاضی فخر الدین ہے آپ ماہ صفر ۷۲۲ھ میں تفتازان میں پیدا ہوئے تفتازان خراسان کا ایک شہر ہے نواب صدیق حسن خان نے ریاض المرتاض میں آپ کو نساء کی طرف منسوب کیا ہے یہ بھی نقل کیا گیا ہے کسی نے آپ سے پوچھا شما از نساءید کہ تم نساء سے ہو آپ نے جواب میں کہا الرجال من النساء یعنی مرد نساء ہی سے ہوتے ہیں بعض حضرات نے بیان کیا ہے کہ موصوف ابتداء میں بہت کند ذہن تھے بلکہ عضد الدین کے حلقہ درس میں ان سے زیادہ نجی اور کوئی نہیں تھا ایک مرتبہ انہوں نے خواب میں دیکھا کہ ایک غیر متعارف شخص مجھ سے کہہ رہا ہے سعد الدین چلو تفریح کر آئیں میں نے کہا کہ میں تفریح کیلئے پیدا نہیں کیا گیا ہو میں انتہائی مطالعہ کے بعد کتاب سمجھنے سے قاصر ہوں تفریح آؤں گا تو کیا حشر ہو گا وہ یہ سن کر چلا گیا اور کچھ دیر کے بعد آیا تین مرتبہ آمد و رفت کے بعد اس نے کہا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ والہ وسلم یا دفرما رہے ہیں میں گھبرا کر اٹھا اور ننگے پاؤں چل پڑا شہر سے باہر ایک جگہ کچھ درخت تھے وہاں پہنچ کر دیکھا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ والہ وسلم اپنے اصحاب کی ایک جماعت کے ساتھ تشریف فرما ہیں مجھے دیکھ کر آپ نے تبسم آمیز لہجے میں ارشاد فرمایا ہم نے تم کو بار بار بلایا اور تم نہیں آئے میں نے عرص کیا کہ مجھے معلوم نہ تھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ والہ وسلم یا دفرما رہے ہیں اس کے بعد میں نے اپنی غباوت کی شکایت کی آپ نے فرمایا فتح نمک میں نے منہ کھولا تو آپ نے لعاب دھن میرے منہ میں ڈال دیا اور دعا کے بعد فرمایا جاؤ۔ بیداری کے بعد جب یہ عضد الدین کی مجلس میں حاضر ہوئے اور درس شروع ہوا تو اثنائے درس میں آپ نے کئی اشکالات کئے جن کے متعلق ساتھیوں نے خیال کیا کہ یہ سب بے معنی ہے مگر استاد تاڑ کیا اور کہا یا سعد انک الیوم غیرک فیما مضی آج تم وہ نہیں جو تم آج سے پہلے تھے۔

تحصیل علم:- آپ نے مختلف اصحاب کمال اساتذہ و شیوخ سے علوم و فنون کا استفادہ کیا مثلاً عند الدین قتاب الدین رازی وغیرہ تحصیل علم کے بعد جوانی میں آپ کا شمار علماء کبار میں ہونے لگے تحصیل علم کے بعد فوراً ہی مسند درس و تدریس پر رونق افروز ہوئے۔

تلامذہ :- آپ کے تلامذہ کی فہرست انتہائی وسیع ہے ان میں سے چند کے نام یہ ہیں حسام الدین بن علی بن محمد، حیدر

شیرازی، علاء الدین الرومی، علاء الدین البخاری، حیدر رومی، محمد بن عطاء اللہ بن محمد، جلال الدین یوسف بن رکن الدین، لطف اللہ سمرقندی وغیرہ۔

مؤلفانہ:- علم الحدیث میں الاربعون فی الحدیث: رسالتہ ادا کرہ۔ تفسرین: تلخیص (الکشاف) للزحشری

فقہ میں فتاویٰ حنفیہ: شرح فرائض السجاوندی۔ المفتاح فی فروع الفقہ الشافعی

اصول میں: التلویح فی کشف حقائق التتبع

نحو میں: ترجمۂ نثریہ: ارشاد الہادی

بلاغتہ میں: الشرح المطول: مختصر المعانی: شرح الکتاب

المفتاح: علم منطق میں تہذیب المنطق والکلام: شرح الرسالۃ الشمسیہ

علم کلام میں: المقاصد: شرح العقائد السنفیہ: الرد علی زنادقہ

تفتازانی علماء کی نظر میں:- سید احمد طحطاوی فرماتے ہیں کہ آپ کے زمانے میں ریاست مذہب حنفیہ آپ پر ختم ہوگئی علماء نے لکھا ہے کہ بلاد شرق میں علم علامہ تفتازانی پر ختم ہو گیا۔ علامہ کفوی فرماتے ہیں علامہ تفتازانی عجوبہ روزگار تھے آپ کی قابلیت اور وسعت علمی کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ میر سید شریف جرجانی جیسا مد مقابل بھی ان کی کتابوں سے استفادہ کرتا: شاہ تیمور لنگ کے یہاں صدر الصدور مقرر ہو گیا تھا شاہ تیمور آپ کا بڑا معتقد تھا اور بہت احترام کرتا تھا جب آپ نے مطول شرح تلخیص لکھی اور شاہ کی خدمت میں پیش کی تو شاہ نے بہت پسند کیا۔

میر سید شریف جرجانی اور علامہ تفتازانی ہر دو اکابر علماء و مشاہیر فضلاء میں تھے اور آپ کے زمانے کے آفتاب و مہتاب تھے منطق، کلام اور علوم ادبیہ میں علامہ تفتازانی میر سید شریف سے کہیں زائد تھے دونوں کے درمیان نوک جھوک بحث و مباحثہ اور مناظرے ہوتے رہتے تھے چنانچہ جب ایک مناظرے میں نعمان معزلی نے تفتازانی کے خلاف فیصلہ کر دیا تو اس واقعہ سے علامہ تفتازانی کو سخت صدمہ ہوا صاحب فراش ہو گئے ۲۲ محرم ۹۲ھ میں پیر کے روز سمرقند میں جان بحق ہو گئے اور وہیں آپ کو دفن کر دیا گیا۔ (تکمیل الامانی)

مسلم:- علامہ تفتازانی کے بارے میں دورائے ہے بعض نے آپ کو شافعی المسلمک کہا ہے اور بعض نے حنفی المسلمک۔

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من بيده مذكوت كل شئ وبه اعتضاده، ومن عنده ابتداء كل حيي واليه معاده  
تتلى من اوراق الاطباق آيات توحيده وتحميده وتجلي في الافاق والانفس شواهد تقديسه  
وتمجيده ماتسقط في الاكران من ورقة الاتعلمها حكمته الباهرة ولا توجد في الامكان من طبقة  
الاتشملها قدرته القاهرة. نشكرك على ما علمتنا من قواعد العقائد الدينية، وخولتنا من عوارف  
المعارف اليقينية. ونصلي على نبيك محمد المنعوت باكرم الخلائق المبعوث رحمة للخلق  
، ارسلته حين درست اعلام الهدى وظهرت اعلام الرديوان طمس منهج الحق وعفاء فاعلى من  
الدين معالمه ومن اليقين مراسمه وعلى آله واصحابه خلفاء الدين وحلفاء اليقين، وبعد في قول عبده  
المسلمو من الأئمة، عبد الرؤف ابن ملا يانور خان، ان الكتاب المسمى، بشرح العقائد، للعلامة  
الشهير سعد الدين التفتازاني، كتاباً فريداً في ايراد جواهر المعاني ولم يتيسر لكل احد الاطلاع على  
معضلاته فاردت ان اشرحه شرحاً يسيراً فحررتني الدواعي الى حل مشكلاته طلباً للثواب  
ورغبة في نفع اهل الحق من الطلاب فكتبت ما يسر الله سبحانه لي في ذاك معرضاً عن الاطناب  
المُمل والايجاز المخل وسميته "كشف الفرائد"، في حل شرح العقائد، ومن الله استمد التوفيق  
والهداية وأسأله العصمة في البداية والنهاية.





الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته الى قوله و  
الصلوة

ترجمہ :- تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جو اپنی عظیم ذات اور اپنی کامل صفات میں یکتا ہے جو  
اپنی صفات رفعت و عظمت میں نقص کی آمیزشوں اور اس کی علامت سے پاک ہے۔

### حل عبارت

قوله الحمد لله :- مصنف نے اپنی کتاب کو تسمیہ تحمید اور صلوة کے ساتھ شروع کیا عمل کرتے ہوئے ان  
احادیث کے اوپر جو ان تینوں میں سے ہر ایک کے بارے میں وارد ہوئی ہیں تسمیہ کے بارے میں یہ  
حدیث ہے۔ کل امر ذی بال لا یبدء فیہ یسم اللہ الرحمن الرحیم اقطع رواہ  
الحافظ عبد القادر عن ابی سلمہ عن ابی ہریرۃ بسند حسن  
تحمید کے بارے میں حدیث یہ ہے کل کلام لا یبدء فیہ بالحمد لله فهو اجزم رواہ ابو  
داؤد و النسائی

صلوة کے بارے میں حدیث یہ ہے کل کلام لا یبدء فیہ بالصلوة علیٰ فهو اقطع رواہ  
ابو موسیٰ المدینی اس مقام میں ایک مشہور سا اعتراض ہے جس کو طلباء ابتدائی کتب سے  
دھراتے چلے آ رہے ہیں۔

اعتراض :- حاصل اعتراض کا یہ ہے کہ ان احادیث پر جو تسمیہ اور تحمید اور صلوة کے بارے میں وارد  
ہوئی ہیں عمل غیر ممکن ہے اس لئے یہ احادیث آپس میں متعارض ہیں وجہ تعارض یہ ہے کہ ابتداء کا معنی  
ہے تصدیق بدئت الكتاب بكذا اس کا معنی ہے جعلته فی اوله اور تصدیق یا ابتداء

کتاب امور یا امرین سے متصور نہیں ہو سکتا ہے تو تسمیہ اور تحمید کے بارے میں جو احادیث وارد ہو چکی ہیں ان میں سے اگر ایک کے اوپر عمل کیا جائے تو وہ مفوت ہے عمل بالآخر کیلئے۔

جواب :- اس اعتراض کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں پہلے ایک فائدہ ذہن نشین کرنا ضروری ہے۔

فائدہ :- ابتداء تین قسم پر ہے۔ نمبر ۱ ابتداء حقیقی نمبر ۲ ابتداء عرفی نمبر ۳ ابتداء اضافی

ابتداء حقیقی کہتے ہیں۔ الذکر قبل کل شئی سواء کان مقصوداً او غیر مقصوداً ابتداء حقیقی کو حقیقت لغوی کہتے ہیں ابتداء عرفی کہتے ہیں مابعد فی العرف مقدماً اور ابتداء عرفی کو حقیقت عرفی کہتے ہیں ابتداء اضافی کہتے ہیں مابعد مقدماً علی المقصود و موخر عن غیر المقصود اور یہ مجاز ہے ان تینوں میں سے زیادہ قوی ابتداء حقیقی ہے کیونکہ حقیقت لغوی ہے اس کے بعد ابتداء عرفی ہے تیسرے نمبر پر ابتداء اضافی ہے۔

توضیح مقام :- اس مقام پر چھ احتمالات ہیں نمبر ۱ دونوں حدیثیں میں ابتداء حقیقی پر محمول ہیں نمبر ۲ دونوں حدیثیں میں ابتداء عرفی پر محمول ہے نمبر ۳ دونوں حدیثیں میں ابتداء اضافی پر محمول ہے۔ نمبر ۴ ایک حدیث میں ابتداء حقیقی اور دوسری حدیث میں ابتداء اضافی پر محمول ہے۔

نمبر ۵ ایک حدیث میں ابتداء حقیقی دوسری میں ابتداء عرفی پر محمول ہے نمبر ۶ ایک حدیث میں ابتداء عرفی دوسری میں ابتداء اضافی پر محمول ہے۔

ان احتمالات ستہ میں سے پہلا احتمال کہ دونوں حدیثیں میں ابتداء حقیقی پر محمول ہے یہ احتمال غیر صحیح ہے باقی پانچوں احتمالات صحیح ہیں ان احتمالات صحیحہ میں سے علامہ خیالی نے دو احتمالات ذکر کئے

ہیں ایک یہ کہ دونوں حدیثین میں ابتداء عرفی پر محمول ہے دوسرا یہ کہ ایک حدیث میں ابتداء حقیقی پر محمول ہے دوسری حدیث میں ابتداء اضافی پر محمول ہے تو اس وجہ سے بھی حدیثین کا آپس میں جو تعارض تھا وہ دفع ہو گیا۔

جواب نمبر ۱:- یہ دیا گیا ہے کہ دونوں حدیثین میں ابتداء سے مراد ابتداء حقیقی ہے اور بسم اللہ یا بحمد اللہ کی ابتدا میں جو با ہے یہ باستعانت کیلئے ہے تو اس وقت حدیث کا معنی یہ ہوگا کل امر ذی بال لم یبدء ذالک الامر باستعانتہ اسمیہ و التحمید یکون اجزم و اقطع اور اس بات میں کوئی خفا نہیں کہ امر واحد میں کئی امور سے استعانت کی جاسکتی ہے تو یہ بات جائز ہے کہ ابتداء میں تسمیہ اور تحمید دونوں سے استعانت کی جائے بلکہ تسمیہ اور تحمید کے علاوہ دیگر امور سے بھی استعانت کی جاسکتی ہے

جواب نمبر ۲:- یہ دیا گیا ہے کہ دونوں حدیثین میں باء ملا بسبت کیلئے ہے اور دونوں حدیثین میں ابتداء محمول ہے حقیقی پر تو اس وقت حدیث کا معنی یہ ہوگا کل امر ذی بال لم یبدء متلبس باسمہ اللہ و حمدہ یکون اجزم و اقطع لیکن اس جواب پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔

اعتراض :- علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی نے اس اعتراض کی تقریر یوں کی ہے کہ بوقت ابتداء تسمیہ اور تحمید دونوں کے ساتھ تلبس محال ہے کیونکہ تسمیہ اور تحمید دونوں کے ساتھ تلبس اس وقت ہوگا جب کہ دونوں کو ذکر کیا جائے۔ اور دونوں کو معاً ذکر کرنا محال ہے اگر تسمیہ کے ساتھ ابتداء اور تلبس کی جائے تو تحمید کے ساتھ تلبس نہ ہوئی اگر بالعکس ہو تو تسمیہ کے ساتھ تلبس نہ ہوئی۔ (حاشیہ

سیالکوٹی)

جواب :- اس اعتراض کا جواب علامہ خیالی نے یہ دیا ہے کہ تسمیہ اور تحمید دونوں میں سے ایک جزء من الکتاب ہے یعنی تحمید جز من الکتاب ہے اور تسمیہ کو تحمید سے پہلے بلا فصل ذکر کرتے ہیں اس صورت میں تلبس بالحمد ہے کیونکہ حمد جز من الکتاب ہے اور ساتھ ساتھ تلبس بالتسمیہ بھی آ گیا کیونکہ تسمیہ اور تحمید کے درمیان کسی شئی آخر کے ساتھ کوئی فاصلہ موجود نہیں ہے تو بوقت ابتداء دونوں کے ساتھ تلبس بھی آ گیا - فلا یرد ما یرد -

جواب نمبر ۳: یہ ہے کہ حدیث ایک ہی روایت بالمعنی کی وجہ سے اس کے الفاظ مختلف ہو گئے ہیں اصل مقصود خدا کا ذکر ہے جس شکل میں بھی ہو الحمد للہ کی صورت میں ہو یا بسم اللہ کی صورت میں ہو یا سبحان اللہ کی صورت میں اس لئے بذکر اللہ کی روایت کو ترجیح دی جائے گی اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ جب مطلق کو ایسی دو قیدوں کے ساتھ مقید کیا جائے جو باہم متعارض ہوں تو مطلق کو کسی بھی مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ مطلق کو اپنے اطلاق پر باقی رکھا جاتا ہے لہذا بذکر اللہ کی روایت کو ترجیح ہو گئی

قوله المتوحد بجلال ذاتہ :- لفظ متوحد بنسبت واحد کے ابلغ اور آکد ہے متوحد باب التفعّل سے ہے علماء عربیہ نے باب تفعّل کے لئے بہت سے معانی ذکر کئے ہیں ان معانی میں سے اس مقام پر تین معانی مناسب ہیں -

نمبر ۱ :- طلب جیسے باب استفعال طلب کے لئے آتا ہے اسی طرح تفعّل بھی ہے جیسے تعظم اس کا معنی ہے طلب العظمتہ

نمبر ۲ :- تکلف اس کا معنی ہے حمل المشتقہ فی الاتصاف بصفۃ جیسے تحکم اس کا معنی ہے کنظم الغیظ یعنی غصہ کو پی لیا -

نمبر ۳:- صیروۃ بلا صانع صانع جیسے قحجر الطین اس کا معنی ہے۔ صار حجراً بلا عمل و مدخل من الغیر

پھر علماء نے لفظ توحد کو معانی ثلاثہ پر محمول کیا ہے کسی نہ کسی تاویل کے ساتھ چنانچہ جب طلب کے معنی پر محمول ہو تو اس وقت اس کا معنی ہے اقتضت ذاتہ تعالیٰ الوحدۃ اور ان معانی میں سے جو دوسرا معنی ہے تکلف جب اس پر لفظ توحد کو محمول کرتے ہیں تو پھر اس کا لازم مراد ہوگا یعنی کمال کیونکہ جو بھی فعل تکلف کے ساتھ حاصل کیا جائے وہ علی وجہ الکمال ہوتا ہے اس وقت اس کا معنی ہے الکامل فی الوحدۃ اور ان معنی ثلاثہ میں سے جو تیسرا معنی ہے یعنی صیروۃ جب لفظ توحد کو اس معنی پر محمول کرتے ہیں تو اس میں تجرید ہوگی انتقال من الحال الی الحال تو اس معنی سے اس کو مجرد کر کے محمول کرنا ہے پھر الحمد للہ المتوحد اس کلام کا معنی یہ ہوگا الحمد للموصوف بالوحدۃ الکاملتہ اور یا یہ ہوگا الحمد للموصوف بالوحدۃ لیست بصانع صانع۔

نکتہ :- مصنف نے الحمد للہ المتوحد کہہ کر شہادت کی طرف اشارہ کی جو کہ خطبہ کے سنن میں سے ہے جیسے بعض علماء احناف نے ذکر کیا ہے استدلال کرتے ہوئے نبی کریم ﷺ کے اس قول سے کل خطبتہ لیس فیہا تشہد فہی کا الید الجذماء رواہ ترمذی اگرچہ اس حدیث کو بعض نے ضعیف قرار دیا۔

قولہ بجلال ذاتہ :- جلال کا معنی عظمت کے ہے۔ اس ہیبت کو بھی کہتے ہیں جو کہ موجب ہو خوف اور دہشت کے لئے اکثر اس کا اطلاق صفات سلبیہ پر ہوتا ہے جیسے اللہ لیس بجوہر ولا عرض ولا مرکب



فائدہ :- بجلال ذاتہ میں جو باہے اس میں چار معانی کا احتمال ہے۔

نمبر ۱ :- بجلال ذاتہ میں با جا رہ ہے جار مجرور مل کر ظرف لغو متعلق ہے متوحد کے ساتھ جیسے توحد زید بالسمال اذا اخذه كله ولم يشاركه فيه احد اس وقت کلام کا معنی یہ ہوگا الحمد لمن لا شريك له في جلال ذاتہ والحمد لمن لا ريك له في ذاتہ الجلیلتہ۔

نمبر ۲ :- دوسرا احتمال یہ ہے کہ با ملا بست کے لئے ہو اور جار و مجرور ظرف مستقر واقع ہوں موقع حال میں التوحد کے ضمیر سے اس وقت کلام کا معنی یہ ہوگا الحمد للموصوف بالوحدة حال کو نہ ملا بسجل جلال ذاتہ۔

نمبر ۳ :- تیسرا احتمال یہ ہے کہ با سمیت کے لئے ہو متوحد کیلئے اس وقت کلام کا معنی یہ ہوگا کون جلال الذات مقتضياً لكونه واحد

نمبر ۴ :- چوتھا احتمال یہ ہے کہ با سمیت کے لئے ہو حمد کیلئے جیسے حمدیۃ بعباءۃ یعنی بسبب عطائہ فائدہ :- جلال کی اضافت جو ذات کی طرف ہے اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اضافت بمعنی الام ہے دوسرا احتمال یہ ہے کہ اضافت صفت کی ہے موصوف کی طرف اور بناء برا احتمال اول معنی یہ ہوگا عدم شرکت الغیر لہ فی جلال الذات اور بناء برا احتمال ثانی معنی یہ ہوگا عدم شرکت الغیر لہ فی ذاتہ الجلیلتہ اور مصدر جو کہ جلال ہے مشتق کے معنی میں ہوگا یعنی جلیل کے معنی میں ہوگا۔

قولہ و کمال صفاتہ :- صفات صفت کی جمع ہے صفۃ اصل میں وصف تھا عداۃ والا قانون کے تحت واو کو حذف کیا اس عوض میں اخر میں تالا یا صفۃ ہو گیا۔ کمال صفات عبارت ہے

صفات کے دائم ہونے سے اور شامل ہونے سے اور کسی نہایہ پر موقوف نہ ہونے سے اللہ تعالیٰ کی صفات اس وجہ سے کامل ہیں کہ دائم بھی ہیں اور شامل بھی ہیں اور کسی نہایہ پر جا کر موقوف بھی نہیں کرتے ہیں بخلاف مخلوق کی صفات کے کہ نہ وہ دائم ہیں نہ شامل ہیں اور کسی نہایہ پر جا کر موقوف بھی ہو جاتی ہیں۔

فائدہ :- اس کلام میں اشارہ ہے اللہ تعالیٰ کی توحید کی طرف اور اللہ تعالیٰ کی صفات ثبوتیہ کی طرف جیسے حیوۃ ہے علم ہے قدرۃ ہے سمع ہے بصر ہے کلام ہے ارادہ ہے کیونکہ صفات جب مطلق ذکر کی جاتی ہیں تو ان سے صفات ثبوتیہ مراد ہوتی ہیں۔

قوله المتقدس فی نعوت الجبروت :- المتقدس کا معنی المتطہر کے ہیں باب تفعل کے لئے جو معانی ثلاثہ ذکر کئے گئے ہیں جن کی تفصیل المتوحد کے تحت گزر چکی وہی معانی ثلاثہ المتقدس میں بھی جاری ہوتے ہیں نعوت جمع ہے نعت کی نعت وصف کو کہتے ہیں۔

جبروت :- جیم اور با کے فتح کے ساتھ مبالغہ فی الجبر کو کہتے ہیں اس کا معنی ہے رفعت اور عظمت جیسے نخلۃ جبارۃ اس وقت بولتے ہیں جبکہ نخلہ طویلہ ہو۔ اسی طرح جبروت قہر کے معنی میں بھی ہے لیکن وہ قہر جو کہ ظلم کے طریقہ پر نہ ہو جبروت کا صیغہ مبالغہ کے لئے ہے۔ جیسے ملکوت کا معنی ہے الملک العظیم عظمومت کا معنی ہے العظمت الکاملہ

فائدہ :- صفات جبروت کے بارے میں مختلف رائے ہیں بعض کہتے ہیں کہ صفات جبروت سے صفات سلبیہ مراد ہیں بعض کہتے ہیں کہ صفات جبروت سے صفات افعال مراد ہیں جیسے تخلیق، ترزیق، احیاء، اماتہ بعض کہتے ہیں کہ جبروت سے جمیع صفات الاہیہ مراد ہیں پھر ذات کی تعبیر مبالغہ جبروت

کے ساتھ جیسے زید عدل۔

والشوائب :- یہ شائبہ کی جمع ہے شوب سے مشتق ہے شوب کا معنی ہے ملنا شوائب کا اطلاق میل کچیل پر بھی ہوتا ہے یہ دونوں معانی اس مقام پر جائز ہیں۔

والنقص :- نقص نون کی فتح کے ساتھ ضد ہے۔ کمال کی

والسمات :- سمات سین کے کسرہ کے ساتھ علامات کے معانی میں ہے یہ جمع ہے سمت کی اصل میں وسم تھا واو کے کسرہ کو نقل کر کے سین کو دیا واو کو حذف کیا اس کے عوض میں تالایا وسم بفتح الواو سے مشتق ہے وسم کا معنی ہے وضع العلامة علی الشئی اس فقرہ میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ اللہ تعالیٰ منزہ ہے جسم سے اور عرض سے اور مکانی ہونے سے اور زمانی ہونے سے۔

والصلوة علی نبیہ محمد الموید بساطع حجبہ و واضح بیناتہ ترجمہ :- اور رحمت کاملہ نازل ہو اس کے نبی محمد ﷺ پر جس کو تقویت بخشی گئی ہے ان کی روشن حجتوں اور ان کے واضح دلائل کے ذریعہ اور ان کے آل اور ان کے اصحاب پر جو راہ حق کے رہبر اور اس کے محافظ ہیں۔

### حل عبارت

قوله والصلوة :- صلوة مصدر ہے جیسے تصلیہ باب تفعیل سے اصل میں صلوة تھا واو کو الف کے ساتھ تبدیل کیا صلوة کے معنی میں مختلف اقوال ہیں۔

قول اول :- ایک قول یہ ہے کہ صلوة کا اصل دعا بالخیر ہے یہ بندوں کے حق میں تو ظاہر ہے لیکن اللہ تعالیٰ کے حق میں یہ کہا گیا ہے کہ یہ مجاز ہے رحمت کے معنی میں ہے کیونکہ دعا سبب ہے رحمت کیلئے

قول ثانی :- دوسرا قول یہ ہے کہ صلوٰۃ مشترک ہے دعا اور رحمت کے درمیان بندہ کی طرف جب نسبت ہو تو دعا کے معنی میں اللہ تعالیٰ کی طرف جب نسبت ہو تو رحمت کے معنی میں ہے۔

قول ثالث :- تیسرا قول یہ ہے کہ صلوٰۃ کا اصل ثناء کامل ہے۔

قول رابع :- چوتھا قول یہ ہے کہ صلوٰۃ کا اصل تعظیم ہے یہ دنیا میں نبی کے ذکر اور شریعت کو عام کرنا ہے اور آخرت میں نبی ﷺ کے اجر کو مضاعف کرنا، اور آپ کی شفاعت کو قبول کرنا ہے۔

قول خامس :- پانچواں قول یہ ہے کہ صلوٰۃ کا اصل تحریک الصلوٰۃ ہے پھر اس کو نقل کیا ذات الرکوع کی طرف کیونکہ صلوٰۃ میں بھی تحریک الصلوٰۃ ہے یہ قول ابوعلی فارسی اور ابن جنی کے ہے لیکن اس قول پر حضرت امام رازیؒ اور قاضی بیضاویؒ نے طعن کیا ہے کیونکہ صلوٰۃ بمعنی دعا اشعار جاہلیہ میں بہت شائع ہے حالانکہ شعراء جاہلیہ ذات الرکوع کو نہیں پہچانتے تھے۔

فائدہ :- حضرات مصنفین کی یہ عادت جاری ہو چکی ہے کہ تحمید کے بعد صلوٰۃ کو ذکر کرتے ہیں یا تو اس وجہ سے کہ ابی موسیٰ مدینی کی روایت ہے کل کلام لا یدء فیہ بالصلوٰۃ علی فھو قطع یا اس وجہ سے کہ نبی کریم ﷺ کا ذکر کرنا خطبہ میں یہ نبی کریم ﷺ اور سلف سے منقول ہے یا اس وجہ سے کہ تصنیف کتاب میں ہر صلوٰۃ سے استعانت کرنے کیلئے کیونکہ صلوٰۃ قضائے حاجات کیلئے سبب ہے اس بات کی تائید حدیث سے بھی ثابت ہے صلحاء کی تجربہ کرنے سے بھی ثابت ہے اور یا اس وجہ سے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے من صلی علی فی کتاب لم تزل ملائکتہ یرفعونہ ما دام اسمی فی کتاب یہ حدیث اگرچہ سند کے اعتبار سے تو ضعیف ہے لیکن فضائل میں حدیث ضعیف پر بھی عمل کیا جاتا ہے۔

فائدہ ۲ :- بعض علماء کا یہ قول ہے کہ صلوٰۃ کو انفراداً ذکر کرنا بغیر تسلیم کے یہ مکروہ ہے کیونکہ قرآن مجید

میں ارشاد ہے یا ایہا الذین آمنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیما

لیکن اس قول کے لحاظ سے پھر شارح پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ شارح نے تو تسلیم کو ذکر نہیں کی ہے تو شارح نے فعل مکروہ کا ارتکاب کیا اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ امام محقق نوویؒ نے قول بالکراہۃ کو باطل قرار دیا ہے اور آیت میں جو تسلیم کا ذکر ہے ہو سکتا ہے کہ یہ انقیاد کے معنی میں ہو۔

فائدہ ۳ :- نبی کریمؐ کی ذات مبارک پر ساری عمر میں ایک دفعہ صلوٰۃ بھیجنا واجب ہے حضرت امام طحاویؒ کے نزدیک محققین کے نزدیک جب بھی نبی کریمؐ کا ذکر آجائے تو آپ پر صلوٰۃ بھیجنا واجب ہے الا یہ کہ اگر مکرر آپ کے نام مبارک کو ذکر کیا جائے تو پھر واجب نہیں ہے۔

اعتراض :- اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ قرآن مجید میں آیت ہے یا ایہا الذین آمنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیما اس آیت کا تقاضا تو یہ ہے کہ ہم خود نبی علیہ السلام پر صلوٰۃ و سلام بھیج دیں اور صلینا و سلمنا کا صیغہ استعمال کریں مگر اس کی بجائے ہم اللہ تعالیٰ سے درخواست کرتے ہیں کہ خود اللہ تعالیٰ آپ علیہ السلام پر صلوٰۃ نازل کریں۔

جواب :- اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ ایسی صلوٰۃ جو نبی ﷺ کے شایاں شان ہو اس کے بھیجنے سے ہم عاجز ہیں اس لئے ہم درخواست کرتے ہیں کہ اے اللہ آپ ہماری طرف سے جناب رسول علیہ السلام پر ان کی شایاں شان صلوٰۃ نازل فرمائیں۔

قولہ علی نبیہ :- شارح نے رسول کی بجائے نبی کو اختیار کیا اس وجہ سے نبی مشعر بالعظیم ہے کیونکہ نبیؐ سے مشتق ہے اس کا معنی ہے علو لیکن اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ نبیؐ سے مشتق ہے یہ محققین اور سیبویہ کے مذہب کے خلاف ہے کیونکہ محققین کا مذہب یہ ہے کہ نبیؐ مہموز الام ہے عرب کا

اس قول پر اجماع ہے کہ تنبأ مسیلتہ الکذاب ہمزہ کے ساتھ ہے بلکہ نبی مشتق ہے یا تو نبیابا کے سکون کیساتھ اس کا معنی ہے صوت خفی اور یہ تینوں معانی نبی میں صحیح ہیں اخبار اور ظہور کا معنی بھی صحیح ہے اخبار یا ظہور نبیۃ سے مشتق ہے اس کا معنی ہے صوت خفی کا معنی بھی صحیح ہے کیونکہ نبی منجر بھی ہے اور حقیقت کو ظاہر کرنے والا بھی ہے اور وحی کو سننے والا بھی ہے اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ مقررہ کا قول ضعیف ہے کئی وجہ سے یا تو اس کی وجہ سے کہ نبی مہموز نہیں سنا گیا ہے اور یا اس وجہ سے کہ نبی کریمؐ نے ایک اعرابی سے سنا وہ یوں کہتے تھے یا نبی ء اللہ ہمزہ کے ساتھ تو نبی کریم ﷺ نے اس اعرابی کو منع فرمایا۔

علامہ عبدالعزیز فرہارمیؒ لکھتے ہیں کہ نبی کو دو وجہ سے اختیار کیا۔ ایک یہ کہ براعتہ الاستحلال کی وجہ سے اختیار کیا کیونکہ متکلمین کی زبان پر بحث نبوت مشہور ہے نہ کہ بحث رسالت دوسری وجہ یہ ہے کہ نبی میں مدح زیادہ ہے نسبت رسول کے کیونکہ رسول کا اطلاق عرف میں ہر اس شخص پر ہوتا ہے جس کو قاصد بنا کر بھیجا گیا ہو بخلاف نبی کے نیز صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت براء بن عازبؓ فرماتے ہیں کہ میں نے یوں کہا کہ اللہم آمنت بکتابک الذی انزلت ورسولک الذی ارسلت تو نبی کریم ﷺ نے اس کو منع فرمایا اور اس کو امر کیا کہ یوں کہو ونبیک الذی ارسلت۔

**قولہ محمد :-** یہ نبی کریمؐ کے اسماء میں سے مشہور اسم ہے آپ کے اسماء مبارکہ میں مختلف قول ہیں بعض کہتے ہیں کہ ۹۹ ناڑی نوے ہیں بعض کہتے ہیں کہ ۳۰۰ تین سو ہیں بعض کہتے ہیں کہ ایک ہزار ہیں نبی کریمؐ سے پہلے کسی کو اس نام کے ساتھ موسوم نہیں کیا ہے لیکن جب نبی کریمؐ کی بعثت کا زمانہ قریب آ گیا اور عرب کو اہل کتاب کی خبروں سے یہ معلوم ہو گیا تو لوگوں نے اپنی بیٹوں کو اس کے نام کے ساتھ موسوم کیا یہ امید کرتے ہوئے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ محمد ہی ہو۔



قوله المویذ بساطع حجه و واضح بینا قہ :- المویذ اسم مفعول کا صیغہ ہے مشتق ہے تائید سے تائید کا معنی ہے تقویت تائید سے ہے اید کا معنی ہے قوت جیسے کہ قرآن مجید میں ارشاد ہے والسماء بنینا ہا بایذ

بساطع :- یہ سطوع سے ہے سین اور طا کے ضمہ کے ساتھ سطوع کا معنی ہے بلندی سطح الصبح یا سطح الرائحہ یا سطح الغبار اس وقت بولتے ہیں جبکہ صبح یا رائحہ یا غبار مرتفع ہو جائیں۔

حجج :- یہ جمع ہے حجتہ کی حجتہ اس دلیل کو کہتے ہیں جو مثبت للحق ہو۔

واضح :- یہ وضوح سے مشتق ہے وضوح ضا کے ضمہ کے ساتھ اس کا معنی ہے ظہور

بینا قہ :- یہ جمع ہے بینہ کی بینہ ایسے امر کو کہتے ہیں جو کہ ظاہر ہو پھر اس کا اطلاق ہر اس چیز پر کیا گیا جو حق کو ظاہر کرے۔

فائدہ :- حجج اور بینات کے ضمیرین میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ ضمیرین راجع ہیں حق سبحانہ کی طرف اور ساطع کی اضافت حجج کی طرف اور واضح کی اضافت بینات کی طرف یا تو بمعنی من ہے یا اضافت صفت کی ہے موصوف کی طرف حجج ساطعہ اور بینات واضحہ کے ساتھ تاویل کر کے دونوں صورتوں میں کلام اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ نبی کریم ﷺ کی معجزات تمام انبیاء کے معجزات سے اعظم ہیں کیونکہ حجج بھی جمع ہے اور بینات بھی جمع ہے اور دونوں کی اضافت کی گئی ہے اور قانون یہ ہے کہ جمع کی جب اضافت ہو جائے تو وہ مفید لہ استغراق ہوتا ہے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ ضمیرین دونوں نبی کریم ﷺ کی طرف راجع ہوں اور ساطع کی اضافت اور واضح کی اضافت اس وقت اضافت صفت کی ہوگی موصوف کی طرف لیکن اس وقت اضافت بمعنی من مفید للمدح نہیں بن سکتا ہے کیونکہ کلام اس وقت اس بات کا فائدہ نہیں دیتا ہے کہ نبی کریم کی

حجت تمام انبیاء کی حج سے اظہر ہے۔

**قوله وعلى** آلہ :- صلوٰۃ وسلام کے موقع پر نبی کریمؐ کے ساتھ آل کو ذکر کرنا یہ سنت ماثورہ ہے صحابہ کرام نے نبی کریمؐ سے پوچھا کیف نصلی علیک آپؐ نے جواب میں فرمایا تو لو انھم صل علی محمد علی آل محمد لیکن محدثین حضرات جو فقط صلی اللہ علیہ وسلم پر اکتفاء کرتے ہیں وہ یا تو اختصار کی وجہ سے ہے یا اس ارادہ کی وجہ سے کہ آل بنسبت نبی کریمؐ کے بمنزلہ نفس واحدہ کے ہے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر صلوٰۃ یہ آل پر بھی صلوٰۃ ہے علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ وہ آل جن پر صلوٰۃ بھیجی جاتی ہے وہ کون ہے اس میں مختلف اقوال ہیں بعض کہتے ہیں کہ نبوہاشم ہے بعض کہتے ہیں آپؐ کی اولاد اور بعض کہتے ہیں کہ آپؐ کے تبعین ہیں مختار قول بھی یہی ہے حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا آل کے بارے میں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کل تقی ایک روایت میں ہے کہ کل مومن ہے۔

**قوله و اصحابہ :-** اصحاب یا تو جمع ہے۔ صاحب کی جیسے اطہار جمع ہے طاہر کی یا صاحب کی جمع ہے جیسے انہار نہر کی جمع ہے یا صاحب کی جمع ہے جیسے انمار نہر کی جمع ہے پھر محدثین حضرات کے نزدیک صحابی وہ ہے جس نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہو آپؐ پر ایمان بھی لایا ہو اور حالت ایمان میں اس کو موت بھی آچکی ہو۔ بعض نے طول صحبت کی شرط بھی لگائی ہے اور بعض نے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غذا میں بھی شریک ہو گئے ہوں لیکن صحیح پہلا قول ہے۔

**فائدہ :-** شیعہ سے منقول ہے کہ صلوٰۃ کے موقع پر اصحاب کو ذکر کرنا یہ بدعت ہے یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول نہیں ہے شیعہ کے اس قول کے دو جواب دیئے گئے ہیں ایک یہ کہ اصحاب بھی آل میں سے ہیں مذہب مختار کی بناء پر دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ اصحاب پر صلوٰۃ منقول ہے جیسے کہ قرآن کریم میں اللہ

تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے۔

”خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ لَهَا وَصَلَّ عَلَيْهِمْ اِنَّ صَلٰوةَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ“

حضرت عبداللہ بن ابی اوفی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ کے پاس جب لوگ صدقہ لے کر آتے تو نبی کریم ﷺ فرماتے اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰی آلِ فُلَانٍ کسی دن میرے والد نے آپ ﷺ کے پاس صدقہ لیکر حاضر ہوئے تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا

اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰی آلِ اَبی اَوْفٰی

قولہ ہدایہ طریق الحق و حماۃ :- ہدایہ ہا کے ضمہ کے ساتھ جمع ہے ہادی کی حماۃ ہا کے ضمہ کے ساتھ جمع ہے حامی کی مشتق ہے حمایت سے اس کا معنی ہے حفاظت یہ دونوں آل اور اصحاب کے لئے نعت ہے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ہدایہ سے مراد آل ہو حماۃ سے مراد اصحاب ہو لفظ نشر مرتب کے طور پر

و بعد فان مبنی علم الشرائع والاحکام و اساس قواعد عقائد الاسلام هو علم التوحید والصفات الموسوم بالکلام الخ الی قولہ فحاولت

ترجمہ :- اور حمد و صلوة کے بعد علم الشرائع والاحکام کی بنیاد اور عقائد اسلام کے قواعد کی جڑ علم التوحید والصفات ہے جو کلام کے ساتھ موسوم ہے وہ جو شکوک کی تاریکیوں اور وہم کی ظلمتوں سے نجات دلانے والا ہے اور یہ کہ باہمت امام علماء اسلام کے پیشوا نجم الملت والدين عمر نسفی کا اللہ تعالیٰ دار السلام میں ان کا درجہ بلند فرمائیں عقائد نامی یہ مختصر رسالہ اس فن کی روشن

باتوں اور قیمتی باتوں پر مشتمل ہے ایسی فصلوں کے ضمن میں جو دین کے لئے قاعدہ اور اصل ہیں اور ایسی نصوص کے ضمن میں جو یقین کے لئے جوہر اور نگینہ ہیں انتہائی کاٹ چھانٹ اور انتہائی بہتر نظم و ترتیب کے ساتھ

## (حل عبارت)

قوله وَيَعْدُ - : بعد یہ ظرف ہے مٹی برضم ہے اگر مضاف الیہ محذوف منوی ہو یعنی بعد الحمد والصلوة یہ فصل بین الکلامین کے لئے ذکر کیا جاتا ہے اسی وجہ سے اس کو فصل خطاب کہتے ہیں

فائدہ :- سب سے پہلے بعد کے ساتھ تکلم کرنے والا کون ہے اس میں مختلف اقوال ہیں ایک قول یہ ہے کہ سب سے پہلے بعد کہنے والا حضرت داؤد ہے قرآن مجید میں جو ارشاد ہے  
وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَلَ الْخِطَابِ فصل خطاب اس کی تفسیر بھی اسی کے ساتھ کی گئی ہے دوسرا قول یہ ہے کہ یعرب بن قحطان ہے تیسرا قول یہ ہے کہ حضرت یعقوب علیہ سلام ہے چوتھا قول یہ ہے کہ سبحان بن وائل ہے پانچواں قول یہ ہے کہ کعب بن لوی جو نبی کریم ﷺ کے اجداد میں سے ہے

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ کلام سابق تو انشاء حمد اور انشاء صلوة کے لئے ہے اور کلام لاحق اخبار کے لئے ہے خبر کا عطف انشاء پر غیر فصیح ہے

جواب ا :- یہ دیا گیا ہے کہ مطلقاً عدم فصاحت کو تسلیم نہیں کرتے ہیں اگرچہ خبر کا عطف انشاء پر ہے

تو غیر فصیح لیکن مطلقاً عدم فصاحت تسلیم نہیں ہے۔

جواب ۲ :- یہ ہے کہ کلام سابق اگر انشاء حمد اور انشاء صلوة کے لئے ہے تو کلام لاحق انشاء ہے مدح علم اور مدح مختصر کے لئے جب کلامین انشائین بن گئے تو عطف انشاء کا انشاء پر ہو گیا۔

جواب ۳ :- یہ ہے کہ یہ عطف القصہ علی القصہ کے قبیل سے ہے عطف القصہ علی القصہ کا معنی یہ ہے کہ چند جملے جنکو کسی غرض کے لئے ذکر کئے گئے ہوں ان کے مجموعہ کا عطف کرنا دوسرے چند جملوں کے اوپر جن کو کسی دوسرے غرض کے لئے ذکر کئے گئے ہو بغیر لحاظ کرتے ہوئے اخبار اور انشاء کا اور یہ اجماعاً جائز ہے فلا یرد ما یرد

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ بعد کے بعد فاء کو ذکر کرنا اسکے لئے کوئی معنی نہیں ہے کیونکہ اس سے پہلے اماند کو نہیں ہے تو پھر فاء کو ذکر کرنے کا کیا معنی ہے

جواب ۱ :- یہ ہے کہ امانتو ہمہ ہے تو ہم کا معنی ہے ظن غیر المذکور مذکور

جواب ۲ :- یہ ہے کہ اما واو کے بعد مقدر ہے اصل میں واما بعد تھا لیکن اس جواب پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مقدر تو مذکور کے حکم میں ہے اور مواقع فصل خطاب میں عرب سے واما بعد نہیں سنا گیا ہے اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ صاحب مفتاح نے فن بیان کے آخر میں واما بعد فان خلاصت الاصلین کہا ہے۔

فائدہ :- علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی لکھتے ہیں کہ اگر امانا سے مقصود ضبط الاجمال بعد تفصیل ہو تو یہ بمنزلہ اس کلام کے ہو جاتا ہے جیسے کہ یوں کہا جائے واما لجملتہ تو اس وقت امانا اور واو کے درمیان جمع کرنا صحیح ہے اور اس کا فائدہ مضمون کلام کی تاکید ہے صاحب مفتاح نے جو فن بیان کے آخر

میں دونوں کے درمیان جمع کیا ہے وہ بھی اسی قبیل سے ہے (حاشیہ علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی)  
**قوله فان مبني علم الشرائع والاحکام :-** شرائع جمع ہے شریعت کی ،  
 شریعت لغت میں راستہ کو کہتے ہیں اور مسلمانوں کے عرف میں شریعت سے دین اسلام مراد ہے اور کبھی  
 دین کے ہر مسئلہ کو شریعت کہتے ہیں شارح نے جو فان مبني علم الشرائع کہا ہے اس سے بھی  
 یہی معنی مراد ہے۔

**والاحکام :-** احکام حکم کی جمع ہے علماء شرع کی عرف میں حکم سے مراد خطاب اللہ تعالیٰ ہے  
 المتعلق بافعال المكلفين بالاختصاص والتخير ہے اس تعریف کی تفسیر میں مختلف  
 اصطلاحات ہیں ایک اصطلاح اصول فقہ کا ہے اصول فقہ کا اصطلاح یہ ہے کہ حکم وہ ایجاب ہے تحریم  
 ہے ندب ہے کبر اہۃ ہے اباحت ہے یعنی فعل کو واجب کرنا حرام کرنا مندوب کرنا مکروہ کرنا  
 دوسرا اصطلاح فروع فقہ کا ہے کہ حکم کسی فعل کا واجب ہونا یا حرام ہونا یا مندوب ہونا یا مکروہ ہونا یہ  
 خطاب کی تفسیر ماخوذبہ کے ساتھ کرتے ہیں علم الشرائع والاحکام سے مراد بعض کے نزدیک اصول  
 فقہ اور فروع فقہ ہے کیونکہ اصول فقہ اور فروع فقہ اس نام کے ساتھ زیادہ مشہور ہے بعض یہ کہتے ہیں کہ  
 علم الشرائع سے اصول فقہ مراد ہے اور احکام سے فروع فقہ مراد ہے بعض کہتے ہیں کہ علم الشرائع سے وہ  
 تمام علوم مراد ہیں جو منسوب ہیں شرع کی طرف جیسے تفسیر، حدیث اور علم احکام سے اصول فقہ مراد ہے  
 اور فروع فقہ مراد ہے۔

**فائدہ :-** علم کلام ان علوم کے لئے اس وجہ سے مبنی ہے کہ علم کلام کے ذریعہ ذات باری تعالیٰ  
 اور صفات باری تعالیٰ کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے دلائل کے ذریعہ اور جس کو ذات باری تعالیٰ اور  
 صفات باری تعالیٰ کی معرفت حاصل نہ ہو وہ نہ تو انبیاء علیہم السلام کو پہچان سکتے ہیں نہ قرآن کو



پہچان سکتا ہے نہ حدیث کو اور نہ اصول فقہ کو نہ فروع فقہ کو

قوله و اساس قواعد عقائد الاسلام :- قواعد جمع ہے قاعدة کی قاعدہ لغت میں اساس اور بنیاد کو کہتے ہیں اسی طرح اس لکڑی کو بھی کہتے ہیں جس پر کجاوہ کی لکڑیاں رکھی جاتی ہیں علماء کی اصطلاح میں قاعدہ اس قضیہ کلیہ کو کہتے ہیں جس سے احکام جزئیہ نکالے جاتے ہیں عقائد اسلامیہ کے لئے اساس و بنیاد کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ ہے کتاب اللہ اور سنت اس وجہ سے بنیاد ہے کہ عقائد عام ہے چاہے عقل کافی ہو ان کے اثبات میں شریعت پر انکا اثبات موقوف نہ ہو جیسے وجود واجب کا مسئلہ اور علم واجب اور قدرت واجب کلام اور ارادہ واجب یہ ایسے مسائل ہیں کہ ان کے اثبات میں عقل کافی ہے شریعت پر موقوف نہیں ہے اور یا عقل کافی نہ ہو ان کے اثبات میں بلکہ انکا اثبات شریعت پر موقوف ہوں جسے حشر اجساد اور احوال جنت انکا ثبوت موقوف ہیں شریعت پر عقائد کے یہ تمام اقسام واجب ہیں کہ مستفاد ہو کتاب اللہ اور سنت سے تاکہ ان پر اعتماد حاصل ہو جائے اگر کتاب اور سنت سے مستفاد نہ ہوں پھر تو آپسے ہو جاتے ہیں جیسے حکمۃ الہیہ کے مسائل جن پر کوئی اعتماد نہیں اس وجہ سے کتاب و سنت عقائد اسلامیہ کیلئے اساس و بنیاد بن گئے۔ (حاشیہ)

علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی

اعترض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ مطلقاً یہ دعویٰ کرنا کہ کتاب و سنت اساس ہے عقائد کیلئے یہ دعویٰ تسلیم نہیں کیونکہ عقائد دو قسم پر ہیں جیسے کہ اس کی تفصیل گزر چکی ہے بعض وہ ہیں جو ثابت بالشرع ہیں لیکن ان کا عقل انکار کرتے ہیں جیسے وزن اعمال کہ عقل وزن اعمال کا انکار کرتا ہے کیونکہ اعمال اعراض ہیں اور اعراض کے بارے میں قاعدہ ہے اذ اوجد فتلاشا موجود ہوتے ہی معدوم ہو جاتے ہیں لیکن شریعت سے ثابت ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے والوزن یومئذ الحق

اسی طرح "فمن ثقلت موازينه الخ" اس طرح رویت باری تعالیٰ ثابت بالشرع ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وجوه" یومئذ ناظرہ الیٰ ربہا ناظرہ" لیکن عقل اس کا انکار کرتا ہے عقل اس وجہ سے انکار کرتا ہے کہ رویت میں یہ قانون ہے کہ مرنی بہ نسبت رائی کے ایسے مقام میں ہو کہ نہ تو انتہائی بعید ہو نہ انتہائی قریب ہو اللہ تعالیٰ تو مکان سے منزہ ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے نحن اقرب الیہ من حبل الوريد

اور دوسری قسم وہ عقائد ہیں جن میں صرف عقل کافی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا موجود ہونا۔ تو قسم اول کیلئے تو کتاب و سنت اساس ہیں لیکن قسم ثانی کیلئے کتاب اور سنت اساس کیسے بن سکتے ہیں۔

جواب :- یہ دیا گیا ہے کہ کتاب و سنت کے مطلقاً جمع عقائد کیلئے اساس بننا بالکل درست ہے قسم اول کیلئے اساس بننا اس کے تو معترض بھی قائل ہے لیکن رہ گیا قسم ثانی تو ان کیلئے بھی کتاب و سنت اساس ہیں کیونکہ یہ احتمال موجود ہے کہ عقل نے کسی چیز پر حکم لگایا ہو وہم کے واسطے سے تو وہم کے ساتھ خلط ہو گیا اس وجہ سے اس پر کوئی اعتماد نہیں۔

والعقائد :- جمع ہے عقیدہ کی، عقیدہ اس قضیہ کو کہتے ہیں جس کی تصدیق کی جائے یا جس بات کی سچائی کا یقین کر کے اس کو سچ مان لیا جائے وہ عقیدہ ہے علم کلام کو اسلامی عقائد کے قواعد کیلئے اساس کہا گیا کہ علم کلام ان قواعد کو جامع ہیں اور ان پر براہین قائم کرتا ہے۔

المنجی عن غیاب الشکوک و ظلمات الاوهام :-

المنجی باب افعال سے اسم فاعل کا صیغہ ہے مخلص کے معنی میں ہے خلاصی دینے والا یا مشدود ہے باب التفعیل سے

غیاب :- غیب کی جمع ہے غیب کا معنی ظلمت اور سیاہی کے ہیں۔ فرس غیب بہت

زیادہ سیاہ گھوڑے کو کہتے ہیں۔

**والشکوک :-** یہ شک کی جمع ہے شک کا معنی تصدیق میں تردد کا ہونا طرفین میں سے کسی کو ترجیح دیئے بغیر

**اوہام :-** وہم کی جمع ہے وہم اس دماغی قوت کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ ان معانی غیر محسوسہ کا ادراک کیا جاتا ہے جو معانی غیر محسوسہ محسوسات میں موجود ہوتے ہیں جیسے زید کی شجاعت

**فائدہ :-** شک چونکہ بنسبت وہم کے فساد کے اعتبار سے اعظم ہے اور وقوع کے اعتبار سے اکثر ہے تو شک کے ساتھ غیاہب کے لفظ کو اختیار کیا غیاہب اور شکوک دونوں جمع کثرت کے صیغہ ہیں بخلاف وہم کے اس وجہ سے وہم کے ساتھ جمع قلت کا صیغہ استعمال کیا کیونکہ جمع الف و تا کے ساتھ جمع قلت کے ابنیہ میں سے ہے۔

**الہمام :-** یہ ہا کے ضمہ کے ساتھ ایسے شخص کو کہتے ہیں جو عظیم الہمت ہو یہ بھی کہا گیا ہے کہ ہمام اس شخص کو کہا جاتا ہے جس کی طرف لوگ قصد کرتے ہوں اپنی حوائج کیلئے بعض نے ہمام کا معنی رئیس اور شجاع کے ساتھ بیان کیا۔

**نجم الملتہ والدین :-** نجم کا معنی ہے۔ ستارہ ملت اور دین ایک ہی چیز ہے یعنی شریعت فرق صرف حیثیت کے اعتبار سے ہے۔ ملت اس حیثیت سے ہے کہ اس پر لوگ جمع ہو جاتے ہیں یا اس حیثیت سے کہ کتابوں میں لکھی جاتی ہے املت کتاب اس وقت بولتے ہیں جبکہ اس کو جمع کیا جائے اور لکھی جائے اور شریعت کو اس حیثیت سے دین کہتے ہیں کہ اس کی اطاعت کی جاتی ہے

ان لہ کا معنی ہے اطاعہ

**عمر بن محمد النفس :-** ابا حفص اسکی کنیت سے ۴۶۱ھ میں پیدا ہوئے

۵۳۷ھ میں سرقند میں وفات پائے انتہائی زاہد اور متقی آدمی تھے علم فقہ اور حدیث میں اس کی بہت سی تصنیفات ہیں صاحب ہدایہ کے مشائخ میں سے ہیں۔

اعلیٰ اللہ درجاتہ :- یہ اعلاء سے مشق ہے اعلاء کا معنی بلندی کے ہے اہل جنت کیلئے مختلف درجات ہیں بعض اوپر ہیں بنسبت بعض کے مراتب کے اعتبار سے حدیث میں ہے

"فی الجنتہ مائتہ درجاتہ ما بین کل درجتین کما بین السماء والارض رواہ ترمذی"

فی دار السلام :- دار السلام جنت کے اسماء میں سے ہے اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے ہم دار السلام عند ربہم جنت کو دار السلام کے ساتھ مسمیٰ کرنے میں مختلف وجوہ ہیں۔

نمبر ۱ :- یہ ہے کہ اہل جنت کیونکہ ہر قسم کے الم اور آفت سے سالم ہیں۔

نمبر ۲ :- وجہ یہ ہے کہ حق سبحانہ ان پر سلام ڈالتے ہیں۔ حدیث میں ہے فعن جابر بن

عبد اللہ قال رسول اللہ ﷺ بینا اہل جنتہ فی نعیمہم ان سطع لہم نور فرفعوا دوسمہم فاذا الرب عزوجل قد اشرف علیہم من فوقہم فقال اسلام علیکم یا اہل الجنتہ رواہ محمى السنہ

نمبر ۳ :- تیسری وجہ یہ ہے کہ ملائکہ ان پر سلام ڈالتے ہیں اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے والملائکہ

یدخلون علیہم من کل باب سلام علیکم

نمبر ۴ :- وجہ یہ ہے کہ اہل جنت میں سے بعض بعض پر سلام ڈالتے ہیں اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے

تجیتہم فیہا سلام

نمبر ۵ :- وجہ یہ ہے کہ سلام اللہ تبارک و تعالیٰ کے اسماء میں سے ہے تشریف اللہ تعالیٰ کی طرف اضافت کی

گئی ہے۔

فائدہ :- جب سلام اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے ہے تو پھر وجہ تخصیص بالکل ظاہر ہے یعنی دار کی اضافت اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے سلام کی طرف کی گئی ہے نہ کہ کسی اور اسم کی طرف کیونکہ سلام کا معنی ہے معطی سلامتہ اور جنت دار سلامتہ ہے تو دونوں میں سے ہر ایک میں سے سلامتی کا معنی موجود ہے۔ (حاشیہ ملا عبد الحکیم سیالکوٹی)

غمر :- غمرۃ کی جمع ہے غمرۃ گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی کو کہتے ہیں جو گھوڑے کی عمدہ اور بابرکت ہونے کی علامت شمار کی جاتی ہے۔

درر الفرائد :- درر دال کے ضمہ کے ساتھ جمع ہے درۃ کی اسکا معنی ہے موتی۔ فرائد جمع ہے فریدۃ کی اس موتی کو کہتے ہیں جو بڑی بھی ہو اور زیادہ آبدار بھی ہو اسی وجہ سے نسبت دیگر کے بیش قیمت ہوتی ہے۔

فی ضمن فصول :- یہ ترکیب کے اعتبار سے حال واقع ہو رہا ہے۔ غمر اور درر سے ضمن شئی کے باطن کو کہتے ہیں فصول فاء کے ضمہ کے ساتھ جمع ہے فصل کی فصل اس کلام تام کو کہتے ہیں جو ماقبل اور مابعد سے متصل نہ ہو۔ اکثر اسکا اطلاق اس کلام پر ہوتا ہے۔ جو فاصل ہو حق اور باطل کے درمیان دونوں معنی اس مقام میں جائز ہیں۔

وائناء نصوص :- اثنا جمع ہے ثا کی اس کے معنی ہیں اوسط اور درمیان کے ہے نصوص نون اور صاد کے ضمہ کے ساتھ جمع ہے نص کی نص لغت میں اظہار کو کہتے ہیں شریعت کے عرف میں نص کلام شارع کو کہتے ہیں کبھی کبھی ہر وہ کلام جو واضح الدلالت ہو اس کو بھی نص کہا جاتا ہے۔

ہی للیقین جواہر و فصوص :- یہ جملہ نصوص کے لئے صفت واقع ہو رہا۔

ہے یقین اس علم کو کہتے ہیں جو زوال کو قبول نہ کریں جو اہر نفس پتھر کو کہتے ہیں جیسے یا قوت زمرہ لؤلؤ  
فصوص فاء کے ضمہ کے ساتھ جمع ہے فص کی فاء کے فتح کے ساتھ نکیہ کو کہتے ہیں۔

**من التنقیح والتہذیب :-** تنقیح لغت میں کہتے ہیں اخراج المخ من الجوف  
العظم ہڈی سے گودا نکالنا اسی طرح تنقیح الشجرة من اعضائها الخالیۃ عن الفائدة  
درخت کے بے فائدہ شاخوں کو کاٹنا یہاں تنقیح سے مراد مطلوب کو زوائد سے مجرد کرنا۔  
تہذیب :- اس کا معنی سنوارنا اصلاح کرنا مناسب چیزوں سے خالی کرنا۔

**من حسن تنظیم والترتیب :-** تنظیم لغت میں کہتے ہیں موتیوں کو دھاگے  
میں پرونا اصطلاح میں الفاظ فصیحہ کی ترکیب کو کہتے ہیں۔

ترتیب وضع اشیاء مخصوص بحیث یقع کل واحد منها فی المقام الاثقی بہ اشیاء مخصوص کو اس  
طور پر رکھنا کہ ان میں سے ہر ایک اپنے مناسب مقام میں واقع ہو جائے۔

**فحاولت ان اشرحه شرحاً يفصل مجملاته ويبين معضدا  
تہالخ الی قوله اعلم :-**

ترجمہ :- تو میں نے ارادہ کیا کہ اس کی ایسی شرح کر دوں جو اسکی مبہم اور مجمل باتوں کو کھول دیں  
اور اسکی مشکل باتوں کو واضح کر دیں اور اسکی لپٹی ہوئی باتوں کو پھیلا دے اور اسکی پوشیدہ باتوں کو ظاہر کر  
دیں کلام کو مقصود کی جانب متوجہ کرنے کے ساتھ اس کو منقح کرنے کے دوران اور مقصد پر متنبہ کرنے  
کے ساتھ کلام کو واضح کرنے کے دوران اور مسائل کو ثابت کرنے کے ساتھ انھیں بیان کرنے کے بعد  
اور دلائل کی باریکیاں بیان کرنے کے ساتھ انھیں زوائد سے پاک کرنے کے بعد اور مقصود مسائل کی  
تفسیر کے ساتھ ایک تمہید کے بعد اور زیادہ سے زیادہ مفید باتیں بیان کرنے کے ساتھ تجرید حشو و

زوائد عبارت کو خالی کرنے کے ساتھ گفتگو کا پہلو موڑتے ہوئے کلام کو طول دینے اور اکتاہٹ میں مبتلا کرنے سے اور کنارہ کشی اختیار کرتے ہوئے درمیانہ روی کی دونوں جانب اطناب اور بے جا اختصار سے اور اللہ ہی صحیح بات کی طرف رہنمائی کرنے والا ہے اور اسی سے غلطی سے حفاظت اور بات کی درستگی پانے کی درخواست کی جاتی ہے اور وہ مجھ کو کافی ہے اور وہ بہترین کار ساز ہے۔

### :- حل عبارت :-

قوله فحاولت :- یہ اردت کے معنی میں ہے جزاء ہے شرط محذوف کے لئے یعنی  
اذا كان كذا لك فحاولت

قوله ويبين معضلاته :- معضلات ضاد کے کسرہ کے ساتھ اس کا معنی ہے مشکلات شدیدہ اعضال المرض الطيب اس وقت بولتے ہیں جبکہ مرض طیب کو علاج کرانے سے عاجز کر دیں اعضله الامر اس وقت بولتے ہیں۔ جب کہ کسی پر معاملہ سخت پڑ جائے۔

قوله وينشر مطوياته :- نشر یہ باب ضرب اور تھرس سے ہے اس کا معنی ہے ظاہر کرنا مطویات یہ جمع ہے مطویۃ کی اس کا معنی ہے۔ لپٹا ہوا ينشر مطوياته کا معنی يظہر ملفوفاته

قوله غب تقرير :- غب غین کے کسرہ کے ساتھ ظرف ہے عقیب کے معنی میں ہیں تو ترجمہ یوں ہوگا کہ مصنف اور علماء کے کلام کی تقریر کے بعد کیونکہ شارح کبھی کبھی علماء کی تقریر کو ذکر کرتے ہیں پھر جو شارح کے ہاں جو حق ہے اس کی تحقیق کرتے ہیں۔

قوله مع تجريد :- تجريد سے مراد زوائد کو حذف کرنا ہے شارح نے کتب اصولیہ کے اسماء کو ذکر کئے ہیں براعۃ استھلال کے لئے جیسے تنقیح تہذیب توضیح مقاصد تجرید

قوله عن الاطالۃ والاملال :- ترکیب کے لحاظ سے یہ دونوں بدل ہے طرفین سے یا

بیان ہے طرفین کے لئے اطالت کا معنی ہے دراز کرنا املاں کا معنی ہے پریشان کرنا

وہو جسی ونعم الوکیل :- یہ دو جملے ہیں ایک کا دوسرے پر عطف کیا گیا ہے واو کے ذریعہ علماء علم بیان والوں نے اس عطف پر اشکال وارد کیا ہے

اشکال :- یہ وارد ہوتا ہے کہ جملہ ثانیہ یعنی ونعم الوکیل یہ انشائیہ ہے کیونکہ افعال مدح کو انشاء مدح کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور پھلا جملہ یعنی وہو جسی یہ جملہ اخباریہ ہے تو ان دونوں جملتین میں سے ایک کا دوسرے جملے پر عطف جائز نہیں ہے واو کے ذریعہ کیونکہ دونوں جملتین میں کمال انقطاع موجود ہے اسی طرح فقط جسی پر بھی عطف جائز نہیں ہے کیونکہ فقط جسی پر جب عطف ہوگا یا تو بغیر تاویل کے ہوگا یا حسبنی کے تاویل میں کر کے عطف ہوگا اگر بغیر تاویل کے ہے تو اس وجہ سے ناجائز ہے پھر تو عطف جملہ علی المفرد کی خرابی لازم آئے گی اور اگر تاویل کے ساتھ ہو یعنی جسی کو تحسینی کے تاویل میں کر کے عطف ہوگا یہ بھی جائز نہیں ہے اگرچہ اس لحاظ سے مناسبت موجود ہے کہ دونوں جملتین ہیں لیکن پہلا جملہ خبریہ ہے ثانی انشائیہ ہے تو وہی خرابی لازم آئیگی جو خرابی پہلے سے لازم آئی تھی۔

جواب ۱ :- یہ دیا گیا ہے کہ جملہ اولیٰ اگرچہ صورتاً تو خبریہ ہے لیکن یہ محل دعا میں واقع ہے اس سے مقصود انشاء کفایت ہے اخبار مقصود نہیں ہے تو انشاء کے لحاظ سے دونوں جملتین میں مناسبت پائی گئی ہے

جواب ۲ :- یہ جواب علامہ خیالی نے دیا ہے کہ یہ عطف القصہ علی القصہ کے قبیل سے ہیں بغیر لحاظ کرتے ہوئے اخباریت اور انشائیت کے۔

لیکن اس جواب پر علامہ عبدالحکیم سائلکوٹی نے اعتراض وارد کیا ہے کہ عطف القصہ



علی القصہ کیلئے شرط یہ ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف دونوں میں سے ہر ایک جملہ متعدد ہو یہاں پر تو یہ شرط موجود نہیں ہے پھر علامہ سیالکوٹی خود اس کا جواب دیتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ شارح نے عطف القصہ علی القصہ سے یہ مراد لیا ہو کہ جملتین میں سے ہر ایک کے حاصل مضمون کو عطف کرنا دوسرے جملہ کے حاصل مضمون پر بغیر نظر کرتے ہوئے لفظ کی طرف۔

جواب ۳ :- یہ دیا گیا ہے کہ معطوف میں مبتدا کو مقدر مانیں گے یعنی وہو نعم الوکیل پڑھیں گے اس پر قرینہ معطوف علیہ میں مبتدا کا موجود ہونا ہے پھر جملہ ثانیہ بھی اخباریہ بنا۔ جملتین میں مناسبت موجود ہوگی۔

جواب ۴ :- یہ دیا گیا ہے کہ عطف الانشاء علی الاخبار جائز ہے اگر اس کیلئے محل من الاعراب ہے جیسے کہ قرآن مجید میں ارشاد ہے قالوا حسبنا الله ونعم الوکیل یہاں پر نعم الوکیل معطوف ہے حسبنا الله پر اور اس کیلئے محل من الاعراب ہے کیونکہ یہ مقولہ ہے قالوا کیلئے۔

جواب نمبر ۵ :- علماء علم بیان کی ایک جماعت نے عطف بین الانشاء والاخبار کو جائز قرار دیا ہے اسی وجہ سے زید یضرب بالقیل وبشرأ عمرو بالعفو کی ترکیب کو مستحسن جانا گیا ہے اگرچہ اس ترکیب میں بھی عطف انشاء کا اخبار پر ہے۔

جواب نمبر ۶ :- یہ دیا گیا ہے اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ فل مدح انشاء ہے اگرچہ شہرت تو انشاء کے اندر ہو چکی ہے کیونکہ اس میں صدق اور کذب کا احتمال موجود ہے چنانچہ اگر کسی برے اخلاق والے کے بارے میں یوں کہا جائے نعم الرجل تو یہ قطعاً کذب ہوگا۔

جواب نمبر ۷ :- یہ دیا گیا ہے کہ فعل مدح من وجہ انشاء ہے من وجہ اخبار ہے تو اس حیثیت سے کہ من وجہ اخبار ہے عطف بھی جائز ہے اور یہ عطف قرآن مجید میں بھی واقع ہے جیسے اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے فصہیم جہنم وبئس المہاد۔

اعلم ان الاحکام الشرعیہ منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى  
فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية و  
اعتقادية الخ الى قوله وقد كانت

ترجمہ :- جاننا چاہیے کہ احکام شرعیہ بعض تو وہ ہیں جو عمل کی کیفیت سے تعلق رکھتے ہیں اور انہیں فرعیہ اور عملیہ کہا جاتا ہے اور بعض وہ ہیں جو اعتقاد سے تعلق رکھتے ہیں اور انہیں اصلیہ اور اعتقادیہ کہا جاتا ہے اور پہلی قسم کے احکام سے تعلق رکھنے والے علم کو علم الشرائع و الاحکام کہا جاتا ہے کیونکہ وہ صرف شریعت کے ذریعہ سے معلوم ہوتے ہیں اور لفظ احکام بولے جانے کے وقت ذہن ان ہی کی طرف سبقت کرتا ہے اور دوسری قسم کے احکام سے تعلق رکھنے والے علم کو علم التوحید والصفات کہا جاتا ہے کیونکہ اس فن کا سب سے مشہور مسئلہ ہے اور اس فن کے مقصود مسائل میں سے سب سے زیادہ شرف کا حامل مسئلہ ہے۔

:- حل عبارت :-

قوله ان الاحکام الشرعیہ :- احکام جمع ہے حکم کی، حکم کے تین معانی ہیں۔

نمبر ۱ :- نسبتہ امر الی آخر ایجاباً او سلباً

نمبر ۲ :- ادراک وقوع النسبتہ اولاً و وقوعها

نمبر ۳ :- خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بامعال المکلفین بالاقضاء او  
تخیر جیسے وجوب، اباحت، ندب، تحریم، کراہتہ وغیرہ لیکن ان معانی ثلاثہ میں جو تیسرا  
معنی ہے جو مصطلح اصولیین ہے یعنی خطاب اللہ تعالیٰ الخ یہ معنی یہاں پر مراد نہیں ہو سکتا  
کیونکہ حکم کو پہلے سے تقسیم کیا ہے عملی اور اعتقادی کی طرف معنی ثالث میں افعال ذکر ہیں اور افعال سے  
متبادر افعال جوارح مراد ہوتے ہیں جو کہ مقابل ہیں اعتقاد کے تو یہ مسائل عملیہ کو تو شامل ہیں لیکن  
مسائل اعتقادیہ کو تو شامل نہیں ہیں اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔

اعتراض :- یہ ہے کہ افعال سے مراد عام ہے افعال جوارح ہو یا افعال قلب پھر تو یہ تیسرا  
معنی بھی مسائل عملیہ اور اعتقادیہ دونوں کو شامل ہو گیا۔

جواب :- اس اعتراض کا جواب علامہ خیالی نے یہ دیا ہے اگر حکم کا تیسرا معانی مراد لیا جائے تو  
لازم آئے گا کہ علم کلام کے مسائل منحصر ہو۔ علم بالوجوب وغیرہ میں حالانکہ علم کلام میں بعض ایسے مسائل  
ہیں جن کا نہ تو وجوب کے ساتھ تعلق ہے، نہ فرضیت کے ساتھ تعلق ہے اسی طرح دوسری خرابی یہ لازم  
آئیگی کہ الشرعیۃ کے لفظ کی استدراک لازم آئیگا کیونکہ معنی ثالث میں خطاب اللہ ذکر ہے اور  
خطاب اللہ تو شرعی ہوتا ہے پھر ثانیاً شرعیہ کو ذکر کرنے کا کیا معنی ہے۔

قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل :- جو احکام ہم کو شریعت سے معلوم ہوئے ہیں وہ  
احکام دو قسم پر ہیں بعض وہ ہیں جو عمل سے تعلق رکھتے ہیں یعنی ان سے مقصود بندوں سے کسی عمل کا  
مطالبہ کرنا جیسے شریعت کا یہ حکم ہے کہ نماز فرض ہے، روزہ فرض ہے، زکوٰۃ فرض ہے احکامات سے  
مقصود بندوں سے نماز، روزہ، زکوٰۃ کی ادائیگی ہے ایسے احکام کو احکام عملیہ کہتے ہیں کیونکہ ان کا تعلق  
عمل سے ہے اور ان کو احکام فرعیہ بھی کہتے ہیں کیونکہ یہ اصول اعتقادیہ کے علم پر متفرع ہوتے ہیں اور

ان احکام کے بیان سے جو علم متعلق ہوتا ہے اس کو علم الشرائع والا احکام کہتے ہیں علم الشرائع اس وجہ سے کہتے ہیں کہ ان کے علم کا ذریعہ صرف شریعت ہے عقل کا اس میں کوئی دخل نہیں اور ان کو علم احکام بھی کہتے ہیں کیونکہ لفظ احکام بولے جانے کے وقت ذہن انہی باتوں کی طرف منتقل ہوتا ہے جو عمل سے تعلق رکھتی ہیں۔

دوسرے بعض احکام وہ ہیں جو صرف ماننے اور اعتقاد رکھنے سے تعلق رکھتے ہیں مثلاً شریعت کا یہ حکم ہے کہ اللہ حی ہے، سمیع ہے، بصیر ہے، علیم ہے ان سے مطلوب عمل نہیں بلکہ ان صفات کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو متصف ماننا اور اعتقاد کر لینا ہے ایسے احکام کو احکام اعتقاد یہ کہتے ہیں کیونکہ اس کا تعلق اعتقاد سے ہے اور ان کو احکام اصلیہ بھی کہتے ہیں کیونکہ احکام عملیہ ان ہی پر متفرع ہوتے ہیں اور جس فن سے ان احکام علمیہ کا علم ہوتا ہے اس کو علم التوحید والصفات کہتے ہیں۔

وقد كانت الاوائل من الصحابه والتابعين رضوان الله تعالى اجمعين لصفاء عقائد هم ببركته صحبه النبي صلى الله عليه وسلم الخ الى قوله لا عنوان مباحثہ :-

ترجمہ :- اور متقدمین یعنی صحابہ اور تابعین نبی اقدس ﷺ کی صحبت کی برکت اور آپ کے زمانے سے قریب ہونے کے سبب اور نئے مسائل اور اختلافات کم پیش آنے اور قابل اعتماد حضرات سے رجوع اور دریافت کرنے پر قادر ہونے کی وجہ سے ان دونوں علموں کو مدون کرنے اور باب وار فصل وار مرتب کرنے اور ان کے مسائل کو جزیات اور کلیات کی شکل میں بیان کرنے سے مستغنی اور بے نیاز تھے اور یہاں تک کہ مسلمانوں کے درمیان فتنے اور ائمہ دین پر ظلم رونما ہوا اور بدعات اور خواہشات نفس کی طرف لوگوں کا میلان ظاہر ہوا اور نئے مسائل اور ان کے بارے میں علماء کے فتاویٰ اور

اہم مسائل میں علماء کی طرف لوگوں کا رجوع بڑھ گیا تو علماء کرام نظر و استدلال اجتہاد و استنباط اور قواعد اور اصول تیار کرنے اور ابواب و فصول ترتیب دینے اور دلائل کے ساتھ زیادہ سے زیادہ مسائل بیان کرنے اور اعتراضات کو ان کے جوابات سمیت ذکر کرنے اور اصطلاحی الفاظ کو متعین کرنے اور مذاہب و اختلافات بیان کرنے میں لگ گئے اور انہوں نے اس علم کا جو تفصیلی دلائل کے ساتھ احکام عملیہ کی معرفت عطا کرے فقہ نام رکھا ہے اور جوادلہ کے ان احوال کی اجمالی معرفت عطا کرے جو مفید احکام ہیں اس کا اصول فقہ نام رکھا اور جو تفصیلی دلائل سے عقائد کی معرفت عطا کرے اس کا نام کلام رکھا۔

### :- حل عبارت :-

قوله وقد كانت الاوائل :- اس عبارت سے شارح علامہ تفتازانی ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ تدوین علم کلام یہ بدعت ہے، یہ مدعی ہے معترض کی دلیل کو قیاس اقتزانی کے نمط پر ذکر کی جاتی ہے قیاس یوں بنے گی تدوین علم کلام بدعتہ لائے لم یکن فی خیر القرون و کل ما ہکذا شانہ فہو بدعتہ فتدوین هذا العلم بدعتہ یا اعتراض کی تقریر یوں کی جائے کہ آپ تو علم کلام کی شرافت بیان کرتے ہو حالانکہ اس علم کیلئے کوئی شرافت اور عاقبتہ حمیدہ نہیں ہے کیونکہ یہ علم نہ نبی کریم ﷺ کے زمانے میں تھا نہ تابعین کے زمانے میں پھر اس علم کیلئے شرافت کہاں سے ثابت ہوگئی شارح علامہ تفتازانیؒ اس اعتراض کے جواب دینا چاہتے ہیں۔

جواب :- کا حاصل یہ ہے کہ صحابہ کرام کے عقائد نبی کریم ﷺ کی صحت کی برکت سے اور

تابعین کے عقائد ذات نبوت سے قریب العهد ہونے کی وجہ سے شکوک و شبہات سے پاک تھے اسی طرح اس زمانے میں نئے مسائل کہ جن کا حکم شریعت میں منصوص نہ ہو اور اختلافات بھی کم پیش آنے لگے تھے اور اگر کوئی نیا مسئلہ بھی آیا یا کسی مسئلے میں کوئی اختلاف ہوا۔ تو ایسے اجلہ صحابہ سے دریافت کر کے اپنے شکوک و شبہات اور اختلافات کا ازالہ کر سکتے تھے ان وجوہات کی بنا پر انہیں مذکورہ دونوں فنون کی تدوین کی حاجت نہ تھی لیکن بعد میں مسلمانوں کے درمیان اعتقادی فتنے رونما ہوئے اور معتزلہ اور خوارج وغیرہ فرق باطلہ پیدا ہوئے اور علماء حق پر ظلم و زیادتی ظاہر ہونے لگی اور بدعات اور خواہشات نفس کی طرف لوگوں کا میلان ظاہر ہوا اسی طرح عمل سے تعلق رکھنے والے نئے مسائل کثرت سے پیش آنے لگے اور ان کے بارے میں علماء کے جوابات اور فتاویٰ مختلف ہوئے اور اہم مسائل میں لوگوں کا علماء کی طرف رجوع بڑھنے لگا تو جن حضرات کو اللہ تعالیٰ نے نظر و استدلال کی صلاحیت مرحمت فرمائی تھی انہوں نے اجتہاد و استنباط کر کے دونوں فنون کے مسائل کو مدلل کیا اور ان پر وارد کئے جانے والے شبہات و اعتراضات کو ذکر کر کے ان کے جوابات دئے۔

**قوله وسمو اما یفید معرفته الاحکام الخ :-** جس علم سے تفصیلی دلائل کے ساتھ احکام اعملیہ کی معرفت حاصل ہوتی ہے اس کا نام فقہ رکھا اس عبارت پر ایک مشہور اعتراض وارد ہوتا ہے۔

**اعتراض :-** حاصل اعتراض یہ ہے کہ فقہ کی تعریف ما یفید کے ساتھ کرنا یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ دو خرابیوں میں سے ایک خرابی ضرور لازم آئیگی یا تو اتحاد بین المفید والمفاد کی خرابی لازم آئیگی یعنی مفید اور مفاد دونوں ایک بن جاتے ہیں اور یا مہتا ینین میں سے ایک مہتا ین کو دوسرے مہتا ین کے ساتھ مسمی کرنے کی خرابی لازم آئے گی۔

وجه الملازمہ :- یہ ہے کہ مایفید دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو عین معرفت احکام ہوگا جو کہ فقہ ہے یا تو غیر ہوگا اگر مایفید عین معرفت احکام ہے تو اتحاد بین الحمفید والمفاد لازم آیا اور اگر مایفید غیر معرفت احکام ہے تو ایک مبائن کو دوسرے مبائن کے ساتھ مسمیٰ کرنا لازم آیا جب کہ دونوں شتقین باطل ہیں۔

جواب ۱ :- یہ دیا گیا ہے کہ شق ثانی کو اختیار کرتے ہیں کہ مایفید معرفت احکام کا غیر ہے لیکن رہ گیا اعتراض تو اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ مایفید معرفت احکام کا غیر تو ہے لیکن بالکلیہ غیر نہیں بلکہ مناسبت موجود ہے مناسبت یہ ہے کہ مایفید عبارت ہے۔ مسائل مدللہ سے اور یہ سبب ہے معرفت احکام کیلئے جو فقہ ہے۔ تو یہ تسمیہ السبب باسم المسبب کے قبیل سے ہے

جواب ۲ :- یہ دیا گیا ہے کہ مایفید سے مراد احکام کلیہ ہیں اور معرفت احکام سے مراد احکام جزئیہ ہے اور معرفت احکام کلیہ سے معرفت احکام جزئیہ آجاتے ہیں جیسے الصلوٰۃ واجبة یہ ایک حکم کلی ہے اس سے معرفت جزئی آسکتا ہے جیسے صلوٰۃ زید وغیرہ واجب ہے

جواب ۳ :- یہ دیا گیا ہے کہ شق اول کو اختیار کرتے ہیں یعنی مایفید معرفت احکام کا عین ہے باقی رہ گیا اعتراض تو اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ مفید اور مفاد کے درمیان مغایرت اعتباری بھی کافی ہے اور مغایرت اعتباری موجود ہے وہ اس طرح کہ جو کتاب میں لکھی ہوئی ہو ذہن میں حاصل نہ ہو تو مفید ہے اور جب ذہن میں حاصل ہو جائے تو مفاد ہے جیسے علم زید صفت کمال کا فائدہ دیتا ہے اور علم زید صفت اس حثیت سے کہ کتاب میں مسطور ہے مفید ہے اور علم زید صفت کمال کا فائدہ دیتا ہے کہ ذہن میں حاصل ہو جائے تو مفاد ہے۔

اعترض :- اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ معرفت احکام سے مراد یا تو معارف جمیع احکام ہے یا بعض معین احکام ہے مثلاً نصف وثلث یا بعض مبہم یا اکثر یہ تمام احتمالات باطل ہیں اول تو اس وجہ سے باطل ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہ صاحب سے دہر کے بارے میں پوچھا گیا تو امام صاحب نے لا ادری میں جواب دیا نیز حضرت امام مالک صاحب سے 40 مسائل کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے صرف 4 کا جواب دے کر 36 کے بارے میں لا ادری کہا دوسرا احتمال اس وجہ سے باطل ہے کہ احکام کی کمیت تو مجہول ہے ان کے لئے نصف اور ثلث کو معلوم نہیں کی جاسکتی تیسرا احتمال اس وجہ سے باطل ہے کہ اس سے یہ لازم آئے گا کہ جس شخص کو ایک یا دو مسئلے دلیل کے ساتھ معلوم ہوں اس کو فقیرہ کہا جائے حالانکہ ایسے شخص کو فقیرہ کہنا خلاف اجماع ہے اور چوتھا احتمال اس وجہ سے باطل ہے کہ اکثر تو وہ ہوتا ہے جو نصف سے زیادہ ہو تو جب نصف معلوم نہ ہو بلکہ مجہول ہے تو اکثر بھی مجہول ہوگا۔

جواب :- یہ دیا گیا ہے کہ احکام سے مراد جمیع احکام ہیں اور علم بالا احکام کا معنی ہے کہ ملکہ استخراج اس کو حاصل ہوگا (نبراس)

فائدہ :- علم فقہ مختلف فنون کی طرف منقسم ہے۔ نمبر ۱۔ ان میں سے فن عبادت ہے اس فن میں طہارت ہے نماز ہے زکوٰۃ صوم اور حج ہے اعتکاف اور وقف ہے۔ دوسرا ان میں سے حفظ نسل ہے اس میں سے نکاح ہے اور طلاق ہے تیسرا فن حفظ مال ہے اس میں سے بیع ہے اجارہ ہے ہبہ ہے امانت ہے شرکت ہے مزارعت ہے چوتھا فن عدل ہے اس میں سے قضاء ہے شہادت ہے پانچواں فن سیاست ہے اس میں سے جہاد ہے حدود ہے جنایات ہے چٹھا فن خطر و اباحت ہے اس میں سے ذبائح صید ہے اور لباس ہے ساتواں فن فرائض ہے (حاشیہ مولوی ملتانی)

فائدہ :- اجمالاً اولہ کے احوال میں سے چند احوال یہ ہیں نمبر ۱ قرآن کے احوال میں سے یہ ہے کہ قرأت شاذہ جو رجال ثقات سے مروی ہو اس پر عمل کیا جائے گا اس لئے کہ اس کا درجہ حدیث صحیح سے کم نہیں نمبر 2 حدیث کے احوال میں سے یہ ہے کہ حدیث کے راوی نے اگر اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف عمل کیا تو



یہ دلیل ہے اس بات پر کہ یہ حدیث منسوخ ہو چکی ہے نمبر 3 قرآن اور حدیث دونوں کے احوال میں سے یہ ہے کہ امر و وجوب کیلئے ہے اگر کوئی قرینہ موجود ہو عدم وجوب پر نمبر 4 احوال اجماع سے یہ ہے کہ اجماع حجت ہے اس پر عمل کرنا واجب ہے بوجہ ان آیات اور احادیث کے جو اجماع کے بارے میں وارد ہو چکی ہے نمبر 5 احوال قیاس میں سے یہ ہے کہ قیاس حجت ہے اس لئے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے فاعتبوا بالابصار نمبر 6 احوال قیاس میں سے یہ ہے کہ قیاس خفی اگر قوی ہو تو اس کو قیاس جلی پر ترجیح حاصل ہوگی پھر مجتہد ان مجملات سے اولہ تفصیلیہ کا استخراج کرتے ہیں احکام عملیہ پر (نہ اس)

فائدہ :- اجماع حجت قطعی ہے یا ظنی اس میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ اجماع حجت قطعی ہے احناف میں سے شمس الائمہ کا یہی مذہب ہے بعض کہتے ہیں کہ اجماع حجت ظنی ہے ان میں سے امام رازی بھی ہے بعض کہتے ہیں کہ اجماع کیلئے مراتب ہے صحابہ کرام کی اجماع بمنزلہ کتاب اور خبر متواتر کے ہے اور بعد میں آنے والوں کی اجماع بمنزلہ خبر مشہور کے ہے۔

لان عنوان مباحثہ کان قولہم الکلام فی کذا و کذا الخ  
الی قولہ ومعظم خلافیاتہ :-

ترجمہ :- اس علم کا نام کلام رکھا اس لئے کہ اس علم کے مسائل کا عنوان ان کا قول الکلام فی کذا و کذا ہوا کرتا تھا اور اس لئے کہ کلام کا مسئلہ اس علم کے مسائل میں سب سے زیادہ مشہور تھا اور سب سے زیادہ نزاع اور جدال کا باعث تھا یہاں تک کہ بعض ظالموں نے بہت سے اہل حق کو قرآن کے مخلوق ہونے کا قائل نہ ہونے کی وجہ سے قتل کرادیا۔ اور اس لئے کہ یہ علم مسائل شرعیہ کو ثابت کرنے اور مخالفین کو ساکت و لا جواب کرنے کے سلسلہ میں کلام پر قدرت پیدا کرتا ہے جس طرح منطق فلاسفہ کے لئے اور اس لئے کہ کلام کے ذریعہ سیکھے اور سکھائے جانے والے علوم میں یہ علم اول الواجبات ہے اس وجہ سے اس پر اس نام کا اطلاق کیا گیا پھر دوسرے علوم سے ممتاز رکھنے کے لئے یہ نام اسی علم کے

ساتھ خاص کر دیا گیا اور دیگر علوم پر اس نام کا اطلاق نہیں کیا گیا اور اس لئے کہ یہ علم صرف بحث و مباحثہ اور جانبین سے کلام کو ادا کرنے کے لئے حاصل ہوتا ہے اور اس کے علاوہ علوم کتابوں کے مطالعہ اور غور و فکر سے بھی حاصل ہو جاتے ہیں اور اس لئے کہ یہ علم دیگر علوم کے مقابلہ میں زیادہ نزاع اور اختلاف والا ہے اس بنا پر یہ علم مخالفین کے ساتھ کلام کرنے اور ان کی تردید کا زیادہ محتاج ہے اور اس لئے کہ یہ علم اپنے دلائل کے قوی ہونے کی وجہ سے ایسا ہو گیا گویا کہ بس یہی کلام ہے اسکے علاوہ علوم کلام ہی نہیں جیسا کہ دو کلاموں میں سے قوی تر کے متعلق کیا جاتا ہے کہ یہی کلام ہے اور اس لئے کہ یہ علم ایسے قطعی دلائل پر مبنی ہونے کی وجہ سے جن میں سے بیشتر کی تائید نقلی دلائل سے ہوتی ہے دیگر علوم کے مقابلہ میں دل میں تیزی سے اثر کرنے والا اور اس میں سرایت کرنے والا ہے لہذا اسکو کلام کے ساتھ موسوم کیا گیا جو کلم سے مشق ہے اور کلم کا معنی زخمی کرنا ہے اور یہی متقدمین کا علم کلام ہے

**قولہ لان عنوان مباحثہ:-** اس عبارت سے شارح علم کلام کے آٹھ وجوہ تسمیہ ذکر کرتے ہیں

نمبر ۱:- اس فن کے مباحث کا عنوان الکلام فی کذا و کذا ہے مثلاً قرآن کے مخلوق یا غیر مخلوق ہونے کے مسئلہ کا عنوان الکلام فی مسئلہ خلق القرآن ہوا کرتا تھا

نمبر ۲:- اس فن کے مسائل میں کلام الہی کے حادث ہونے یا قدیم ہونے کا مسئلہ ایک زمانے میں دیگر مسائل کے مقابلے میں زیادہ مشہور کا حامل رہا تو تسمیہ شئی با اسم اشہر اجزائیہ کے طور پر اس علم کا نام کلام رکھا۔

نمبر ۳:- جس طرح منطق کو منطق کے ساتھ اس وجہ سے مسمیٰ کیا جاتا ہے کہ منطق علوم فلسفہ میں قوت

نطق کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح اس علم کو کلام کے ساتھ موسوم کیا کیونکہ یہ علم علوم شرعیہ میں قوت تکلم کا فائدہ دیتا ہے۔

نمبر ۴ :- یہ علم ایک ایسا علم ہے کہ جس سے ذات باری تعالیٰ کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور ذات باری تعالیٰ کی معرفت اول الواجبات ہے کیونکہ ایمان باللہ والرسول اول الواجبات ہے۔ تو یہ علم بھی کلام کے ذریعے سیکھنے سیکھائے جانے والے علوم میں اول الواجبات ہوگا لہذا اس علم کو اول الواجبات ہونے کی وجہ سے اس کو کلام کے ساتھ موسوم کیا گیا اور دیگر علوم سے ممتاز کرنے کیلئے یہ نام اسی کے ساتھ خاص کیا گیا دیگر علوم پر اس نام کا اطلاق نہیں کیا گیا۔

نمبر ۵ :- یہ علم فریقین کے درمیان کلام اور بحث اور مباحثہ ہی سے حاصل ہوتا ہے بخلاف دیگر علوم کے کہ دیگر علوم کتابوں کے مطالعہ اور غور و فکر سے بھی حاصل ہوتے ہیں تو گویا کلام اس علم کے حصول اور اس علم میں پختگی پیدا ہونے کا سبب ہے۔ اس لئے تسمیہ الشیء باسم السبب کے طور پر اس علم کا نام کلام رکھا

نمبر ۶ :- اس علم میں بنسبت دیگر علوم کے خلاف و نزاع زیادہ ہے کیونکہ اس علم میں مخالفت کرنے والے اہل قبلہ میں سے بہتر ۷۲ فرقے ہیں لہذا رفع خلاف اور مخالفین کی تردید کی خاطر اس علم کو مخالفین کے ساتھ کلام اور بحث و مباحثہ کی شدید حاجت ہے۔ تو یہ علم محتاج ہوا اور کلام محتاج الیہ جب ایسا ہوا۔ تو تسمیہ المحتاج باسم المحتاج الیہ کے طور پر اس علم کا نام کلام رکھا گیا۔

نمبر ۷ :- جس طرح دو کلامین میں سے ایک کلام زیادہ قوی ہو یعنی بردلیل ہو تو اس کے متعلق حصر کے ساتھ کہتے ہیں کہ کلام تو بس یہی ہے اسی طرح یہ علم بھی اپنے دلائل کی قوت کی وجہ سے ایسا ہو گیا گویا

بس یہی کلام ہے دیگر علوم اس کے مقابلے میں کلام کہلانے کے مستحق ہی نہیں۔

نمبر ۸ :- اس فن کے مسائل ایسے قطعی اور عقلی دلائل سے ثابت ہیں جن میں سے بیشتر کی تائید نقلی دلائل سے بھی ہوتی ہے اس بناء پر دل میں زیادہ اثر انداز ہو جاتے ہیں۔ گویا کہ وہ سینے کو زخمی کرتے ہوئے دل میں اتر جاتے ہیں لہذا اس علم کو اس کلام کے ساتھ موسوم کیا جو کہ مشتق ہے کلم سے جس کا معنی زخمی کرنے کا ہے۔

:- نوٹ :-

آج بروز سوموار ۱۲ جمادی الاولیٰ بمطابق ۲ جون ۲۰۰۵ء جس وقت بندہ یہ اوراق لکھ رہا تھا تو ایک آفسوسناک خبر پہنچی کہ جامعہ بحر العلوم کے لائق طالب علم عبدالرحمن شہید چھٹیاں گزارنے کے بعد واپس آرہے تھے کہ راستے میں کرنٹ لگنے سے خالق حقیقی سے جا ملے جو شرح عقائد کے سبق میں بھی شریک تھے۔

انا للہ و انا الیہ راجعون۔

هذا هو کلام القدماء :- یعنی جو علم معرفت عقائد کا فائدہ دیتا ہے بغیر خلط فلسفیات کے وہ سلف کا کلام ہے

هذا :- هذا کے مشارالیه میں تین احتمال ہے (۱) بشرط شیئی یعنی معرفت عقائد مع خلط فلسفیات (۲) لا بشرط شیئی یعنی معرفت عقائد مطلقاً عام ہے کہ خلط فلسفہ ہو یا نہ ہو (۳) بشرط لا شیئی یعنی بشرط عدم خلط فلسفہ ان تینوں احتمالات میں سے دو احتمال فاسد ہے ایک احتمال صحیح ہے احتمال اول تو اس وجہ سے فاسد ہے کہ خلط فلسفہ متاخرین کے کلام میں ہے نہ کہ متقدمین کے کلام میں اور دوسرا احتمال اس وجہ سے فاسد

ہے کہ اس میں بھی تو خلط فلسفہ کا احتمال ہے اور اسکو پہلے ہی سے رد کر دیا گیا ہے لہذا ایک احتمال صحیح ہے  
یعنی معرفت عقائد بغیر خلط فلسفہ کے

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ شارح نے وجوہ تسمیہ درمیان میں ذکر کئے ہیں حالانکہ مناسب یہ تھا کہ کلام  
متقدمین ذکر کرنے کے بعد کلام متاخرین کو ذکر کرتے بعد میں وجوہ تسمیہ کو ذکر کرتے کیونکہ متاخرین کا  
جو کلام ہے وہ بھی تو کلام ہے

جواب :- جواب یہ ہے کہ علم کلام کو کلام کے ساتھ موسوم کیا ہے یہ تسمیہ چونکہ مقدمین کی طرف سے  
واقع ہو چکی ہے نہ کہ متاخرین کی طرف سے متاخرین نے اس تسمیہ میں مقدمین کی موافقت کی ہے اس وجہ  
سے مناسب یہ تھا جیسا کہ شارح نے یہ کہا تھا کہ وجوہ تسمیہ کو کلام متقدمین کے بعد ذکر کرنے سے یہ  
بات معلوم ہو جائے کہ یہ وجہ تسمیہ مقدمین کی طرف سے ہے نہ کہ متاخرین کی طرف سے

:- حل عبارت :-

ومعظم خلافتیاتیہ مع الفرق الاسلامیہ :- یہاں شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ  
مقدمین کا زیادہ تر اختلاف اسلامی فرقوں میں سے زیادہ معتزلہ کے ساتھ تھا اس لئے کہ معتزلہ پہلا  
گروہ ہے جنہوں نے عقائد کے باب میں اس چیز کی مخالف قواعد کی بنیاد رکھی جس کو ظاہر سنت نے بیان  
کیا اور جس پر صحابہؓ کی جماعت عمل پیرا رہی معتزلہ کے کلام کا مبنی چونکہ قواعد فلاسفہ تھے اس وجہ سے  
معتزلہ کے ساتھ اختلاف زیادہ رہا۔

مثال :- اہل سنت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ رویت باری تعالیٰ ممکن ہے اس پر نصوص بھی  
شاہد ہے کہ اہل جنت باری تعالیٰ کو دیکھ لیں گے۔

لیکن معتزلہ نے رویت باری تعالیٰ کا انکار کیا ہے اور انہوں نے قواعد فلاسفہ پر اعتبار کیا ہے اور یہ کہتے ہیں کہ رویت کیلئے یہ شرط ہے کہ رائی اور مرئی ان دونوں کے درمیان مسافت ہو نہ انتہائی بعید اور نہ انتہائی قریب اور اللہ تعالیٰ اس سے بلند اور بالا ہے اہل سنت والجماعت ان کو جواب دیتے ہیں کہ یہ تو ایک ظاہری شرط ہے رائی اور مرئی کے درمیان اور موخر حقیقی رویت میں ذات باری تعالیٰ ہے اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ اس شرط کو ختم کر دیں یہ بحث اپنے مقام پر آنے والا ہے۔

وجہ تسمیہ معتزلہ :- ایک آدمی امام حسن بصریؒ کے پاس آیا اور کہنے لگا۔ یا امام الدین ظہر فی زماننا جماعۃ بکفرون صاحب الکبیرہ و جماعۃ یقولون لا یضر مع الایمان معصیتہ تو اس وقت واصل بن عطا کھڑے ہو گئے اور کہنے لگے مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے نہ کافر ہے مسجد کے کسی ستون کے پاس جا کر بیٹھ گئے اس جملے کو دہراتے تھے اور یہ کہتے تھے کہ اگر بغیر توبہ کے مر گیا جہنم میں داخل ہوگا اس پر امام حسن بصریؒ نے فرمایا قد اعتزل عنا

اعترض :- یہ ہوتا ہے کہ خود امام حسن بصریؒ سے یہ بات بھی منقول ہے کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے نہ کافر تو پھر واصل بن عطا کیوں معزول ہو گیا۔ اسکے مذہب سے

جواب :- امام بصریؒ نے ایمان اور کفر جہری کے درمیان واسطہ ثابت کیا ہے کہ کفر دو قسم پر ہے جہری جو اعلانیہ کفر کرتا ہو یہ کافر جہری ہے دوسرا جو جہراً تو کفر نہ کرتا ہو دل میں کفر کرتا ہو اس کو منافق کہتے ہیں اور معتزلہ ایمان نفاق اور کفر کے درمیان واسطہ ثابت کرتے ہیں۔

اعترض :- کہ معتزلہ کے کلام کو بھی امام حسن کے کلام پر محمول کیا جائے کہ جیسا امام حسنؒ ایمان اور کفر کے درمیان واسطہ مانتے ہیں معتزلہ بھی اس کے قائل ہیں۔

جواب :- معترکہ کے دلائل اس بات سے انکار کرتے ہیں اس وجہ سے کہ معترکہ کہتے ہیں کہ اہل ملت کے اسماء اہل کبار میں مختلف اقوال ہیں خوارج کہتے ہیں کہ اہل کبار کافر ہیں جہم کہتے ہیں کہ اہل کبار مومن ہیں امام حسن کہتے ہیں کہ منافق ہیں لہذا ہم نے متفق علیہ پر عمل کیا ہے یعنی اہل کبار فاسق ہیں فسق میں تو تمام کا اتفاق ہے مختلف فیہ قول کو چھوڑ دیا۔

اثبات واسطہ :- معترکہ کہتے ہیں کہ اتیان بالواجبات ترک منہیات یہ جز ہے حقیقت ایمان کا اور کفر عبارت ہے تکذیب سے لہذا مرتکب کبیرہ نہ تو مومن ہے اسوجہ سے کہ جز فوت ہوئی۔ اور نہ کافر ہے اسوجہ سے کہ مرتکب کبیرہ مصدق ہے اور مقرر ہے تو واسطہ ثابت ہو گیا۔ کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے

توہم :- متوہم یہ توہم کر سکتا ہے کہ واسطہ سے مراد واسطہ بین الایمان والکفر نہ ہو بلکہ واسطہ بین الجنۃ والنار مراد ہو اس وجہ سے کہ فاسق نہ تو مومن ہے معترکہ کے نزدیک کہ جس کا محل جنت ہو اور نہ کافر ہے کہ جس کا محل جہنم ہو لہذا جنت اور جہنم کے درمیان واسطہ ثابت ہو گیا۔

دفع توہم :- یہ توہم غلط ہے اس وجہ سے کہ معترکہ کے نزدیک یہ قانون ہے کہ فاسق اگر بغیر توہم کے مر گیا تو وہ مخلد فی النار ہوگا جب نار اس کے لئے مقرر ہے تو پھر واسطہ کہاں سے ثابت ہو جاتا ہے

اعتراض :- اہل حق کے نزدیک بھی واسطہ ثابت ہے جسکو اعراف کہتے ہیں تو پھر خصوصاً اصل بن عطاء کو سبب اعتزال کیوں کیا گیا۔

جواب :- اہل حق کے نزدیک اہل اعراف انجام کے اعتبار سے جنت میں داخل ہو جائیں گے جیسے کہ قرآن کے اس آیت کی تحت مفسرین لکھتے ہیں

وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم اى رجال من

الموحدین قصر و فی العمل فیحبسوں بین الجنة والنار حتی  
یقضی اللہ بینہم بما شاء

وہم سمو انفسہم اصحاب العدل والتوحید الی قوله فسموا اہل  
سنت والجماعت

ترجمہ :- اور انہوں نے خود اپنا نام اصحاب العدل و توحید رکھا اللہ تعالیٰ پر اطاعت گزار کو ثواب اور  
گنہگار کو عذاب دینے کے واجب ہونے کا قائل ہونے اور اللہ تعالیٰ سے صفات قدیمہ کی نفی کرنے کی  
وجہ سے پھر معتزلہ علم کلام میں حد سے زیادہ مشغول ہو گئے اور بہت سے اصول و احکام میں انہوں نے  
فلاسفہ کا دامن تھام لیا اور لوگوں کے درمیان ان کا مذہب پھیل گیا یہاں تک کہ شیخ ابوالحسن اشعری نے  
اپنے استاد ابوعلی جبائی سے کہا کہ آپ ایسے تین بھائیوں کے بارے میں کیا کہتے ہو جن میں سے ایک  
اللہ تعالیٰ کا اطاعت گزار ہو کر مرے گا اور دوسرا گنہگار ہو کر مرے گا اور تیسرا بچپن میں مر گیا تو استاد نے جواب دیا  
کہ پہلے کو جنت میں ثواب دیا جائے گا اور دوسرے کو جہنم میں سزا دی جائے گی اور تیسرے کو نہ ثواب دیا  
جائے گا اور نہ عذاب دیا جائے گا اس پر اشعری نے پوچھا کہ اگر تیسرا یہ کہے اے رب آپ نے مجھے  
بچپن ہی میں کیوں مار دیا اور بڑا ہونے تک مجھے کیوں رہنے نہ دیا کہ آپ پر ایمان لاتا اور آپ کی  
اطاعت کرتا اور جنت میں داخل ہوتا تو رب کیا فرمائے گا اس پر استاد نے جواب دیا کہ رب فرمائے گا  
میں تمہارے متعلق جانتا تھا کہ تم بڑے ہو کر میری نافرمانی کر دے گے اور جہنم میں داخل ہو جاؤ گے تمہارے  
لئے بہتر یہیں تھا کہ بچپن میں مر گئے تو اشعری نے پوچھا کہ اگر دوسرا کہے کہ اے میرے رب آپ نے  
مجھے بچپن ہی میں کیوں نہ مارا تا کہ میں آپ کی نافرمانی نہ کرتا اور جہنم میں داخل نہ ہوتا تو رب کیا جواب دیتا



اس پر ابوعلی جبائی خاموش ہو گئے اور اشعری نے ان کا مذہب ترک کر دیا اور اپنے متبعین کے ساتھ معتزلہ کی رائے کے ابطال اور اس چیز کی اثبات میں لگ گئے جس کو سنت نے بیان کیا اور جس پر صحابہ کرام کی جماعت عمل پیرا رہی اس لئے اہل سنت والجماعت ان کا نام رکھا گیا۔

### :- حل عبارت :-

معتزلہ اپنے آپ کو اصحاب عدل اور توحید کہتے ہیں اصحاب عدل اس وجہ سے کہتے ہیں کہ معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ مطیع کیلئے ثواب دینا اور عاصی کے لئے عقاب دینا۔ اللہ تعالیٰ پر واجب ہے اور اصحاب توحید اس وجہ سے کہتے ہیں کہ معتزلہ نے اللہ تعالیٰ سے صفات قدیمہ کی نفی کی ہے کہ اگر صفات قدیمہ کو تسلیم کیا جائے تو تعدد قدماء کی خرابی لازم آئیگی لیکن اس کے برخلاف اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں بلکہ جب اللہ تعالیٰ جس کو عقاب دیتے ہیں تو یہ اللہ تعالیٰ کا عدل ہوتا ہے اور شرک اس وقت لازم آتا ہے جبکہ تعدد زوات قدیمہ کی ہو نہ کہ صفات قدیمہ کی۔

معتزلہ کا عقیدہ :- معتزلہ کا یہ عقیدہ ہے کہ اصلح للعبد علی اللہ واجب یعنی یعنی بندے کیلئے جس چیز میں نفع اور فائدہ ہو تو اللہ تعالیٰ پر ہر اس چیز کا کرنا واجب ہے۔

مناظرہ :- امام عزیمت حضرت امام احمد بن حنبلؒ کی وفات کے بعد اللہ تعالیٰ نے امام ابو الحسن اشعریؒ کو وجود بخشا امام ابو الحسن اشعریؒ اپنے استاد ابی علی جبائی معتزلی سے کہنے لگا کہ ان تین بھائیوں کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے جن میں سے ایک بڑے ہو کر عاصی بنا اللہ تعالیٰ کا نافرمان بنا پھر اسی نافرمانی کے اندر اس کو موت آگئی۔ ابوعلی جبائی نے جواب دیا کہ اس کو عقاب ہوگا پھر پوچھا کہ دوسرے اللہ تعالیٰ کا فرمانبردار اور مطیع بنا پھر اسی حالت میں اس کو موت آئی ابوعلی جبائی نے جواب دیا کہ

اس کو ثواب ہوگا اور پھر پوچھا کہ تیسرے کو حالت صغر میں موت آگئی ابوعلی جبائیؒ نے جواب دیا کہ اس کو نہ ثواب ہوگا اور نہ ہی عقاب ہوگا امام ابو الحسن اشعریؒ نے فرمایا کہ اگر چھوٹے نے اللہ تعالیٰ سے یہ کہا کہ اے اللہ آپ نے مجھے بڑا کیوں نہیں کیا تاکہ میں آپ کی اطاعت کرتا آپ کا فرمانبردار بنتا پھر آپ مجھے جنت میں داخل کرتے ابوعلی جبائیؒ نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ اس سے فرمائیں گے کہ مجھے معلوم تھا کہ آپ اگر بڑے ہوتے تو آپ نافرمان ہوتے عاصی ہوتے پھر آپ جہنم میں جاتے۔ آپ کیلئے یہی مفید تھا کہ حالت صغر میں مر جاتے امام صاحب نے پھر سوال کیا کہ اگر عاصی اور نافرمان نے اللہ تعالیٰ سے یہ کہا کہ اے اللہ تعالیٰ آپ نے ہمیں حالت صغر میں موت کیوں نہیں دی تاکہ میں آپ کی نافرمانی نہیں کرتا اور جہنم میں داخل نہ ہوتا تو ابی علی جبائیؒ خاموش ہو گیا ابوعلی جبائیؒ سے جواب نہیں بن سکا تو امام صاحب نے مسجد کے نمبر پر چڑھ کر اعلان کیا کہ میں عقائد معتزلہ سے تائب ہو چکا ہوں۔

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ یہ کہنا کہ صغیر لا یشاب ولا یعاقب یہ درست نہیں کیونکہ لایثاب اور لایعاقب کو اگر تسلیم کیا جائے تو مستلزم ہے۔ واسطہ بین الجنت والنار کیلئے کہ جنت اور نار کے درمیان واسطہ ہو حالانکہ معتزلہ جنت اور نار کے درمیان واسطہ کے قائل نہیں ہے اس طرح یہ مستلزم ہے اس بات کے لئے کہ جنت اور نار دار ثواب اور دار عقاب نہ ہوں حالانکہ تالی دونوں شقوں کے ساتھ باطل ہے پہلی شق تو اس وجہ سے باطل ہے کہ معتزلہ واسطہ کے قائل نہیں اور دوسری شق اس وجہ سے اس سے یہ لازم آتا ہے کہ جنت اور نار دار ثواب اور دار عقاب نہ ہوں حالانکہ دار کی اضافت ثواب کی طرف اور دار کی اضافت عقاب کی طرف لامیہ ہے اور اضافت لامیہ مفید اختصاص ہے یعنی موضوعین لثواب والعقاب: جب تالی دونوں شقوں کے ساتھ باطل ہو گیا تو مقدم بھی باطل ہے

یہ کہنا کہ لا یتاب ولا یعاقب یہ بھی باطل ہو گیا۔

جواب :- اس اعتراض کے دو جواب دیئے جاسکتے ہیں ایک یہ کہ ثواب قصر ہے جنت پر یعنی ثواب بغیر جنت کے نہیں لیکن جنت ثواب پر قصر نہیں کہ ثواب سے تجاوز نہ کریں بلکہ یہ ہو سکتا ہے کہ جنت ہو لیکن ثواب نہ ہو اس طرح عقاب قصر جہنم پر یعنی عقاب بغیر جہنم کے نہیں، لیکن جہنم عقاب پر قصر نہیں کہ عقاب سے تجاوز نہ کریں۔

۲ :- دوسرا جواب یہ ہے کہ قصر جانین سے ہے جنت قصر ہے ثواب میں ثواب قصر ہے جنت میں اس طرح عقاب قصر ہے، جہنم میں جہنم قصر ہے عقاب میں لیکن نسبت کرتے ہوئے اہل ثواب اور اہل عقاب کی طرف اس وجہ سے کہ معتزلہ کے نزدیک ثواب اور عقاب اعمال پر مرتب ہوتے ہیں اور اعمال مکلف پر لازم ہے صغیر چونکہ مکلف نہیں ہے اس وجہ سے لا یتاب ولا یعاقب کہنا درست ہے۔

فائدہ :- معتزلہ دو فرقوں میں تقسیم ہو گئے ۱۔ معتزلہ بصرہ ۲۔ معتزلہ کوفہ

معتزلہ بصرہ پھر دو فرقوں میں تقسیم ہو گئے ۱۔ جبائیون ۲۔ غیر جبائیون

معتزلہ جبائیون کہتے ہیں کہ اصلح و انفع للعبد فی دینہ فی علم اللہ واجب ہے اللہ تعالیٰ پر یعنی بندے کیلئے جو چیز اصلح ہے اور انفع ہے تو اللہ تعالیٰ پر اس کا کام کرنا واجب ہے اس کے دین میں اور اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے کہ یہ چیز اس کیلئے انفع ہے۔

اور غیر جبائیون کہتے ہیں اصلح و انفع للعبد فی النفس الامر اللہ تعالیٰ پر واجب ہے اور معتزلہ کوفہ کہتے ہیں کہ اصلح کا معنی ہے اوفق للحکمت یعنی جو چیز بندہ کیلئے نفع مند ہے اللہ تعالیٰ کی حکمت کے موافق ہے تو اللہ تعالیٰ پر اس فعل کا کرنا واجب ہے۔

**امثلہ :-** معتزلہ جبائیون کے نزدیک مثال یہ ہے کہ صغیر کا حالت صغر میں موت کا آجانا کیونکہ اللہ تعالیٰ کے علم میں یہ بات تھی کہ اگر یہ صغیر بڑا ہوتا تو یہ نافرمان ہوتا عاصی ہوتا۔ لہذا اس کے لئے اس میں نفع ہے کہ حالت صغر میں موت آگئی۔

معتزلہ غیر جبائیون کے نزدیک مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ صغیر کو بڑے کر دیتے پھر اس کو عقل دیتے پھر اس کی طرف پیغمبر بھیجتے اس پر تعریض دین کرتے ہیں یہ چیزیں چونکہ نفس الامر میں عبد کیلئے نفع مند ہے۔

معتزلہ کوفہ کے نزدیک مثال یہ ہے کہ عاصی نافرمان آدمی ہے حالت کفر میں اگرچہ اس کو موت آگئی ہے لیکن اس عاصی نافرمان آدمی کے نسل سے علماء، صلحاء پیدا ہو گئے ہیں۔ یہ بات اللہ تعالیٰ کی حکمت کے بالکل موافق ہے اس وجہ سے کہ ترک خیر کثیر لاجل عدم ارتکاب شر قلیل یہ حکمت کے مخالف ہے۔

**اعتراض :-** معتزلہ جبائیون پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ عاصی نافرمان کے بارے میں آپ کے پاس کیا جواب ہے کیونکہ عاصی نافرمان کیلئے اللہ تعالیٰ کے علم میں یہ بات بہتر تھی یا تو اللہ تعالیٰ اس کو پیدا نہ کرتے یا حالت صغر میں اس کو موت آجاتی اور یا اللہ تعالیٰ اس کو مسلوب العقل بنا دیتے۔

**جواب :-** بعض حضرات نے جبائیون کی طرف سے جواب دینے کی کوشش کی ہے کہ اصلح للعبد اللہ تعالیٰ پر اس وقت واجب ہے اگر اس اصلح کی وجہ سے اصلح آخر فوت نہ ہوتا ہو اور اصلح آخر اس اصلح سے اقویٰ ہو۔ اور کثیر ہو مثلاً اگر عاصی نافرمان اگر حالت صغر میں فوت ہوتا تو اس کے والدین اور اس کے بھائی اس پر جزع فزع کر کے وہ بھی نافرمان بن جاتے تو یہاں اصلح آخر فوت ہو جاتا ہے اس لئے اس کو حالت صغر میں موت نہ آئی لیکن یہ جواب ناقص و ناتمام ہے کیونکہ اس سے تو

یہ لازم آتا ہے کہ جس شخص کے بارے میں جو چیز صالح تھی۔ اللہ تعالیٰ نے اس کے بارے میں یہ نہیں کی اسے تو ظلم نظر آتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ تعالیٰ ظلم سے پاک ہے تو صحیح جواب یہ ہے جو ماقبل میں گزر چکی کہ صالح کا معنی ہے اوفق للحکمت جب امام ابوالحسن شعریؒ کے سوال کا جواب دینے کی بجائے جبائی خاموش ہو گیا اس وقت سے امام شعریؒ اعتزال کے رد کرنے میں لگ گیا اور یہ احساس ہوا کہ یہ تمام ذہانت کی باتیں ہیں چنانچہ امام صاحب نے اعلان کیا کہ اب تک میں معتزلی تھا لیکن آج کے بعد میں مذہب اعتزال سے توبہ کرتا ہوں اس روز سے امام صاحب بمع اپنے متبعین کے حدیث اور سنت کے بیان کردہ اور جماعت صحابہؓ کرام کے اختیار کردہ طریق میں لگ گیا اس وجہ سے اہل سنت والجماعت کے ساتھ موسوم ہو گئے

**فائدہ اطفال موء منین :-** اور اطفال مشرکین اور اعراف کے بارے میں اہل

سنت والجماعت کے نزدیک مسئلہ محل خلاف ہے اطفال موء منین کے بارے میں دو مذہب ہے۔

۱۔ اطفال موء منین جنت میں جائیں گے صحیح قول بھی یہی ہے اس کے باہرے میں بہت سی روایات منقول ہیں مثلاً حدیث ابن عمرؓ قال قال رسول اللہ ﷺ کل مولود یولد فی الاسلام فہو فی

الجنة شعبان ریان یقول یارب علی ابوی

۲۔ اطفال موء منین کی حالت اللہ تعالیٰ کے علم کو حوالہ ہے بلوغ کے بعد اللہ تعالیٰ کو ان کا علم ہے ان کا مستدل

حضرت عائشہؓ کی روایت ہے قالت دعی رسول اللہ ﷺ الی جنازہ صبی من

الانصار فقلت طوبی لہذا عصفور من عصافیر الجنة لم یعمل سوء ولم ید

رکہ فقال اوغیر ذالک یا عائشہ ان اللہ خلق لجنہ اہل خلقہم لہا وہم فی

اصلاب آباہم وخلق للنار اہل خلقہم لہا وہم فی اصلاب آباہم رواہ مسلم

ان حضرات کو یہ جواب دیا جاتا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اطفال مومنین کے بارے میں جو توقف فرمایا تھا یہ اس وقت تھا جبکہ آپ ﷺ کو بذریعہ وحی یہ اطلاع نہیں دی گئی تھی کہ اطفال مومنین جنت میں جائیں گے۔

اطفال کفار :- کے بارے میں مختلف مذاہب ہے۔

- ۱۔ اطفال کفار جنت میں جائیں گے جمہور کے نزدیک صحیح قول بھی یہی ہے یہ استدلال کرتے ہیں حدیث ابراہیم الخلیلؑ راہ نبیؑ فی الجنتہ حولہ اولاد الناس قالو یا رسول اللہ واولاد المشرکین قال واولاد المشرکین رواہ بخاری
- ۲۔ اطفال مشرکین جہنم میں جائیں گے یہ فرقہ استدلال کرتے ہیں اس حدیث سے جس میں فرمایا گیا ہے۔ الوالدۃ والموءودۃ فی النار رواہ ابو داؤد اس استدلال کے دو جوابات دیئے جاتے ہیں۔

- ۱۔ موءودۃ سے مراد موءودۃ لہا ہے یعنی موءودۃ کی ماں مراد ہے
  - ۲۔ یہ حدیث ایک خاص مادۃ کے بارے میں ہے یعنی موءودۃ سے مراد موءودۃ ہے جو بالغہ ہے۔
  - ۳۔ اطفال مشرکین خدام اہل جنت ہوں گے۔
  - ۴۔ اطفال مشرکین اعراف میں ہوں گے جو جنت اور جہنم کے درمیان ہے۔
  - ۵۔ اطفال مشرکین کے بارے میں سکوت کریں گے یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے۔
  - ۶۔ بعض مبتدع کہتے ہیں کہ اطفال مشرکین یعودون تدراباً یوم القیمہ
- اصحاب اعراف :- اصحاب اعراف کے بارے میں مختلف اقوال ہیں۔

- ۱۔ عن جابرؓ قال سئل رسول اللہ ﷺ عن استوت حسانتہ و سیاتہ فقال

اولئک اصحاب اعراف

۲۔ اَنَّهُمُ الْاَنْبِیَاءُ وَالشَّهَدَاءُ وَفَاضِلُ الْمَوءِ مَنِینِ یَقُومُونَ عَلٰی مَقَامِ عَالٍ فِیَنْظُرُونَ عَجَائِبَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ

۳۔ عَنْ مُجَاهِدٍ اَنَّهُمْ مِنْ رَضِیَ عَنْهُمْ اَحَدُ الْاَبْوِیْنِ فَقَطْ؟

۴۔ عَنْ اَنَسٍ اَنَّهُمْ مَوءٌ مِنْ الْجَنِّ

۵۔ اَنَّهُمْ اَهْلُ فِتْرَةٍ وَهَمُّ الذِّیْنِ لَهُمْ یَبْلُغُهُمُ الدَّعْوَةُ وَالتَّفْصِیْلُ فِی کُتُبِ تَفَاسِیْرِ

ثُمَّ لَمَّا نَقَلْتُ الْفَلَسَفَةَ عَنْ الْیُونَانِیَّةِ اِلَى الْعَرَبِیَّةِ اِلٰی قَوْلِهِ وَمَا نَقَلَ عَنْ السَّلَفِ :-

ترجمہ :- پھر جب فلسفہ یونانی زبان سے عربی زبان کی طرف منتقل ہوا مسلمان بھی اس کو حاصل کرنے میں مشغول ہو گئے اور ان اصول میں فلاسفہ کی تردید کرنے کا ارادہ کیا جن میں انہوں نے شریعت کی مخالفت کی تھی تو انہوں نے کلام میں کافی فلسفہ کی آمیزش کر دی تاکہ اس کے مسائل کو ثابت کرے پھر ان کو باطل کر سکے اور اسی طرح ملاتے رہے یہاں تک کہ طبعیات اور الہیات کا بڑا حصہ کلام میں داخل کر دیا اور ریاضیات میں بھی مشغول ہوئے یہاں تک کہ قریب تھا علم کلام کو فلسفہ سے کوئی امتیاز ہی نہ رہے اگر وہ ایسے مسائل پر مشتمل نہ ہوتا جو سمعی اور نقلی ہے اور یہی متاخرین کا کلام ہے

:- حل عبارت :-

شارح یہاں سے علم کلام کے ساتھ فلسفہ کے خلط ہونے کا وجہ بیان کرتے ہیں کہ کتب یونان کے جب عربی میں تراجم کرائے گئے تو مسلمان علماء اور متکلمین بھی اس میں مشغول ہو گئے کتب یونان کو قسطنطنیہ کے امام نے دُفن کر دیتے تھے۔ خلیفہ منصور عباسی نے سوچا کہ کتب یونان اور علوم یونان سے

کیوں اپنے ملک کو آگاہ نہ کیا جائے تو خلیفہ منصور عباسی نے ان کے طرف خط بھیجا کہ یونان کے کتب ہمارے طرف بھیج دو تو منصور عباسی کے توسط سے ان کتابوں کے تراجم کرائے گئے پھر خلیفہ مامون کے دور میں ان کا بہت بڑا چرچا ہوا لوگ کتب یونان میں مشغول ہو گئے معتزلہ نے اپنے کلام کا بنیاد فلاسفہ پر رکھا قوانین شریعت کے خلاف فلاسفہ کے قوانین اور قواعد پر عمل کرتے رہے اور اس وجہ سے مسلمان علماء اور متکلمین اس کے حاصل کرنے میں مشغول ہو گئے تاکہ فلاسفہ کی زبان میں اصطلاحات اور بحث کر کے اسلامی عقائد کو ثابت کیا جاسکے اس مقصد کے پیش نظر علم کلام میں فلسفہ کو ملا دیا۔ حتیٰ کہ علم کلام میں طبیعیات اور الہیات کا بہت بڑا حصہ ملا دیا اور ریاضیات کا بھی کچھ حصہ اس میں داخل کر دیا طبیعیات وہ علم ہوتا ہے جس کا تعلق ایسے امور سے ہو جو محتاج الیٰ مادہ ہوں نفس الامر میں بھی اور نہ ذہن میں اور ریاضیات وہ علم ہوتا ہے جو محتاج الیٰ مادہ ہو خارج میں نہ کہ ذہن میں اور علم کلام اور علم فلسفہ کا اختلاط اتنا ہو گیا کہ اگر علم کلام میں سمعیات سے بحث نہ ہوتی یعنی احوال قبر، حشر معاد وغیرہ تو علم کلام اور فلسفہ میں امتیاز بالکل نہ ہوتی۔

**هذا هو کلام المتأخرین :-** یعنی وہ علم جو مفید ہوتا ہے معرفت عقائد کے لئے مع خلطِ فلسفہ یہ متأخرین کا کلام ہے۔

**قوله وبالجمله الخ الی قوله ثم لم کان :-**

**ترجمہ :-** اور بہر حال وہ تمام سے زیادہ شرف و بزرگی والا ہے اس کے احکام شریعہ کی جڑ اور علوم دینیہ کا سردار ہونے کی وجہ سے اور اس کی معلومات کہ اسلامی عقائد ہونے کی وجہ سے اور اس کی غایت دینی اور دینی سعادتوں کو پانا ہونے کی وجہ سے اور اس کی براہین ایسی قطعی جتیں ہونے کی وجہ سے جن میں سے بیشتر کی تائید نقلی دلائل سے بھی ہوئی ہے اور سلف سے اس کے بارے میں جو ممانعت منقول ہے وہ



دین میں تعصب برتنے والے اور یقین حاصل کرنے سے قاصر رہنے والے اور مسلمانوں کے عقائد بگاڑنے کا ارادہ رکھنے والے اور فلاسفہ کے غیر ضروری موشگافیوں اور باریکیوں میں مشغول رہنے والے کیلئے ہے ورنہ ایسے علم سے جو واجبات کی اصل اور احکام شریعہ کی جڑ ہے کیسے روکا جاسکتا ہے۔

:- حل عبارت :-

خلاصہ :- علم کلام اشرف العلوم ہے عام ہے چاہے کلام متقدمین کا ہو۔ چاہے کلام متاخرین کا ہو اس وجہ سے علم کلام احکام شرعیہ کیلئے بنیاد ہے اور جس کو اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی معرفت حاصل نہ ہو وہ وجوب احکام کو نہیں پہچان سکتے ہیں اور علم کلام رئیس العلوم ہے یعنی تفسیر، حدیث، اصول فقہ فروع فقہ تصوف ان تمام کے رئیس علم کلام ہے اس وجہ سے علم کلام معرفت ذات اور معرفت صفات اور معرفت نبوت کا فائدہ دیتا ہے اور باقی علوم معرفت ذات و صفات پر موقوف ہیں۔

وما نقل عن السلف من الطعن :- اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتا ہے۔

اعتراض :- جب علم کلام اشرف العلوم ہے اور تمام علوم کا رئیس ہے تو پھر سلف نے اسکی مذمت کیوں فرمائی۔ اور علم کلام کے حصول سے ممانعت کیوں فرمائی۔

امثلہ :- روی عن الامام ابی یوسف انه دخل علی ہارون رشید یوماً وعنده رجلان یتناظران فی علم

کلام فقال الخلیفہ لامام اقصیٰ بینہما قال لاء اتکلم فیما لا یعنی فامر رشید بمائتہ الف درہم : نبراس وقال شافعی فی علماء الکلام اردت ان اضر بہم ضرباً وجیعاً و احملمہ علی الابل و انادی علیہم و هذا جزا من ترک الكتاب و السنۃ ایضاً و قال بعض المشائخ من اوصا بمائتہ لعلماء الاسلام لم ید

خل الکلامیون فی وصیتہ ایضاً  
والف شیخ الاسلام المحدث الصوفی عبد اللہ الانصاری الہروی کتاباً  
فی فی زم الکلام ولم یکتب الحدیث عن العلماء الکلام لخروجہم عن  
العدالتہ ایضاً

جواب :- شارح اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ سلف سے جو طعن منقول ہو چکا ہے وہ مطلق  
علم کلام کے بارے میں نہیں ہے بلکہ سلف کا طعن چار آدمیوں میں منحصر ہے۔

نمبر ۱ :- وہ آدمی جو متعصب ہو حق کی اطاعت کرتا نہیں اگرچہ حق کا اظہار اس پر ہو چکا ہو تو ایسے شخص کو  
علم کلام مزید مناظرہ کرنے پر قوی بنادیتا ہے۔

نمبر ۲ :- جس شخص کا قوت عاقلہ کمزور ہو مسائل اور دلائل کی کنہ کا ادراک نہیں کر سکتا ہے ایسا شخص اگر علم  
کلام میں مشغول ہو جائے تو اس کا ایمان مشوش ہوگا۔

نمبر ۳ :- وہ شخص جو شبہات کلامیہ ضعیف مسلمانوں پر پیش کرتا ہو جیسے ملحدہ کا کام ہے فساد دین کیلئے

نمبر ۴ :- وہ شخص جو فلسفہ کی باریکیوں میں انتہائی منہمک ہو تو سلف کی مذمت ان مذکور اشخاص میں  
منحصر ہیں ورنہ جو اصل واجبات ہیں اور مشروعات کیلئے بنیاد ہیں اس سے منع کس طرح متصور ہو سکتا ہے

فائدہ :- علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ مکلفین پر سب سے زیادہ یعنی پہلے واجب کیا چیز ہے امام

اشعری کا قول یہ ہے کہ مکلف پر سب سے پہلے اللہ تبارک و تعالیٰ کی ذات کی معرفت واجب ہے

ابو اسحاق اسفرائی کا قول ہے کہ سب سے پہلے واجب نظر ہے کیونکہ معرفت نظر پر موقوف ہے

شارح کے کلام سے بھی یہ معلوم ہو رہا ہے۔ قاضی ابوبکر باقلانی اور امام الحرمین کے نزدیک قصد الی النظر

اول واجبات میں سے ہے اس وجہ سے کہ نظر فعل اختیاری ہے اور ہر فعل اختیاری مسبوق بالقصد ہوتا ہے

ثم لما كان مبني علم اكلام على الاستدلال الوجود المحدثات الى قوله  
قال اهل الحق :-

ترجمہ :- جبکہ علم کلام کی بنیاد صانع کے وجود اور اس کے توحید اور اس کی صفات اور اس کے افعال پر مخلوقات کے وجود سے استدلال کرنے اور پھر ان مسائل سے دیگر مسائل نقلیہ کی طرف منتقل ہونے پر ہے تو کتاب کے شروع میں ان اعیان اور اعراض کے وجود پر اور انکا علم حاصل کرنے پر متنبہ کرنا مناسب ہوا جو مشاہد اور محسوس ہے تاکہ اس بات کو اس چیز کی معرفت کا وسیلہ بنایا جائے جو سب سے اہم اور مقصود ہے چنانچہ کہا قال اهل الحق الخ

:- حل عبارت :-

اس عبارت سے شارح کا مقصود آنے والا متن کیلئے تمہید بھی ہے اور ساتھ ساتھ ایک وزنی اعتراض کا جواب دینا بھی مقصود ہے۔

اعتراض :- معترض کہتے ہیں کہ علم کلام تو معرفت عقائد عن الالہاتہ التفصلیہ کا نام ہے اور مصنف کہتے ہیں حقائق الاشیاء ثابتہ علم بحقائق الاشیاء محقق یہ تو عقائد میں سے نہیں حقائق الاشیاء چاہے ثابت ہو یا نہ ہو ان کا عقائد کے ساتھ تعلق نہیں ہے اسی طرح علم بحقائق الاشیاء چاہے ثابت ہو یا نہ ہو ان کا عقائد کے ساتھ تعلق نہیں تو مصنف مقصود کی بجائے لایعنی میں مشغول ہو گئے اور مصنف جیسے تبحر عالم لایعنی میں مشغول نہیں ہوتے ہیں۔

جواب :- جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ علم کلام میں مقصود اصلی اثبات وجود صانع ہیں اور تو حید صانع صفات صانع، افعال صانع پھر ان سے منتقل ہونا سمعیات کی طرف مثلاً الجنة حق و النار حق عذاب القبر حق و غیر ذلک کہ اللہ تعالیٰ رسول کو ارسال کرنے والے ہیں اور رسول پر قرآن کو نازل کرنے والے ہیں تو تمام سمعیات کی طرف منتقل ہونا موقوف ہے وجود باری تعالیٰ پر اس وجہ سے اگر نعوز باللہ ذات باری تعالیٰ موجود نہ ہو تو پھر کیسے کہا جاسکتا ہے کہ الجنة حق و النار حق اسی طرح اگر تعالیٰ کے لئے علم ثابت نہ ہو تو کیسے کہا جاسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رسول کو بھیجا قرآن کو نازل کیا کہ جاہل سے یہ امور ثابت نہیں ہو سکتے ہیں تو ضروری ہے اثبات وجود صانع پھر وجود صانع پر دلیل قائم کرنا پھر دلیل دو قسم پر ہے

## ۲۔ دلیل انی

## ۱۔ دلیل لقمی

دلیل لقمی تو ظاہر ہے کہ اس میں علت سے معلول کی طرف انتقال ہوتی ہے اور یہ بات واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ کوئی برہان نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کی ذات برہان ہے ہر چیز پر اور دلیل انی عبارت ہے اس لئے کہ وجود معلول سے وجود علت پر استدلال کیا جائے تو ضروری ہے کہ دلیل انی کو قائم کیا جائے دلیل انی کو اس طور پر قائم کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے وجود پر استدلال موقوف ہے وجود محدثات پر اس وجہ سے اگر محدثات موجود نہ ہوں تو محدثات سے وجود باری تعالیٰ پر دلیل کس طرح قائم کی جاسکتی ہے اس وجہ سے کہ معدوم وجود پر دلیل نہیں بن سکتا ہے اس وجہ سے مصنف نے حقائق الاشیاء کا مسئلہ وارد کیا اسی طرح وجود محدثات ہر علم بھی ضروری ہے اس وجہ سے اگر محدثات پر علم حاصل نہ ہو پھر تو محدثات مجہول ہو گئے تو پھر محدثات سے وجود باری تعالیٰ پر دلیل کس طرح قائم ہو سکتی ہے اس لئے کہ مجہول مجہول کیلئے کسب نہیں بن سکتا ہے اس لئے کہ کسب تو معلوم کے ذریعے کیا

جاسکتا ہے اس وجہ سے کسب ترتیب مقدمات کا نام ہے تو یہ تقاضا کرتا ہے اس بات کی کہ مقدمات معلوم ہوں تو اسی وجہ سے مصنف و العلم بھا متحقق کے مسئلے کو بھی وارد کیا۔

محصول الجواب :- جواب کا خلاصہ یہ نکلتا ہے کہ مصنف کا ان دو مسئلوں کو وارد کرنا علی الطور الوسیلہ ہے علی الطور المسئلہ نہیں ہے

قال اهل الحق هو الحكم المطابق للواقع الى قوله حقائق الاشياء ثابتة

ترجمہ :- اہل حق نے فرمایا اور حق وہ حکم ہے جو مطابق واقع ہو اقوال عقائد ادیان اور مذاہب پر بولا جاتا ہے ان کے مشتمل ہونے کی وجہ سے اس پر اور اس کے مقابل لفظ باطل آتا ہے رہا صدق تو اس کا زیادہ استعمال خاص طور سے اقوال میں ہوتا ہے اور اس کے مقابل لفظ کذب آتا ہے اور کبھی دونوں کے درمیان یہ فرق بیان کیا جاتا ہے کہ حق میں مطابقت کا اعتبار واقع کی جانب سے کیا جاتا ہے اور صدق میں حکم کی جانب سے تو حکم کے صادق ہونے کا مطلب اس کا واقع کے مطابق ہونا ہے اور اس کے حق ہونے کا مطلب واقع کا اس کے مطابق ہونا ہے۔

:- حل عبارت :-

اعتراض :- معترض یہ اعتراض کرتے ہیں کہ قال اہل الحق یہ قول ہے اور انے والے متن حقائق الاشياء ثابتہ و العلم بھا محقق یہ دونوں مقولہ برائے قول ہے۔ اور قانون یہ ہے کہ کل متکلم یتکلم باصطلاحہ اور متکلمین کی یہ اصطلاح ہے کہ کتب علم کلام میں جب اہل حق ذکر ہو جائیں تو اہل حق کا مصداق اہل سنت والجماعت ہے تو عبارت کا معنی یہ بنا کہ اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ

حقائق الاشياء ثابته والعلم لبها متحقق حالانکہ یہ جسطرح اہل سنت والجماعت کا قولہ ہے اسی طرح معتزلہ اور خوارج کا بھی مقولہ ہے تو پھر اہل سنت والجماعت کی تخصیص صحیح نہ ہوئی۔

جواب :- جواب یہ ہے کہ مقولہ میں دو احتمال ہے

احتمال اول :- مقولہ مجموع مافی الکتاب ہے

احتمال الثانی :- مقولہ یہ دونوں مسئلتین ہو اب اگر پہلے احتمال کو مراد لیا جائے تو اس میں شک نہیں کہ اہل حق کا مصداق فقط اہل سنت والجماعت ہے کیونکہ مجموع مافی الکتاب مثلاً عذاب قبر منکر نکیر وغیرہ انکا قائل فقط اہل سنت والجماعت ہے نہ کہ غیر؟

اور اگر دوسرا احتمال مراد ہو یعنی مقولہ یہ دونوں مسئلتین ہو تو پھر اہل حق کا مصداق جمیع فرق اسلامیہ ہے یعنی معتزلہ اور خوارج بھی ان میں داخل ہو گئے سوائے سوفسطائیہ کے؟

جواب :- تیسرا جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ اہل حق کا مصداق فقط اہل سنت والجماعت ہے اور تخصیص اس وجہ سے کی گئی۔ لا اعتداد لہم یعنی اعتبار فقط اہل سنت والجماعت کو حاصل ہے اہل سنت والجماعت کے علاوہ دیگر فرق الاسلامیہ ان کے مقابلے میں کالعدم ہے

اعتراض :- یہ اعتراض جواب دوم پر وارد ہوتا ہے کہ اہل حق کا مصداق ماعدا سوافسطائیہ

ہے یعنی جمیع فرق اسلامیہ جس میں معتزلہ اور خوارج بھی داخل ہے اس سے تو حمل الکلام علی غیر متبادر کی خرابی لازم آئیگی اس وجہ سے کہ متبادر تو اہل حق سے اہل سنت والجماعت یہی مراد ہوتے ہیں اور حمل الکلام علی غیر المتبادر قوت خطاء میں ہے جواب حمل الکلام علی غیر المتبادر اس وقت نا جائز ہے جبکہ متبادر پر حمل کرنے کی صورت میں کلام کا معنی درست بن جاتا ہے لیکن اگر متبادر پر حمل

کرنے کی صورت میں کلام کا معنی درست نہ بنتا ہو تو غیر متبادر پر حمل کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

شارح حق اور صدق ان دونوں کے درمیان استعمال کے لحاظ سے فرق بیان کرتے ہیں کہ حق کا استعمال چار چیزوں میں ہوتا ہے (۱) اقوال (۲) ادیان (۳) مذاہب (۴) عقائد چنانچہ اقوال حقہ کہا جاتا ہے ادیان حقہ، مذاہب حقہ اور عقائد حقہ کہا جاتا ہے۔

فائدہ :- اقوال سے مراد مرکبات تامہ ہے ادیان سے مراد قضا یا شرعیہ ہے مذاہب سے مراد وہ قضا یا ہیں جن کی طرف مجتہد کی رائے ذہاب کرے اور عقائد سے مراد معتقدات بعقیدہ ہے اور شارح حق کا معنی بیان کرتے ہیں۔ کہ حق کا معنی ہوا حکم المطابق للواقع یعنی حق اس حکم کو کہتے ہیں جو واقع کے مطابق ہو اور صدق کا استعمال بیان کرتے ہیں کہ صدق کا استعمال فقط اقوال میں ہوتا ہے اقوال صادقہ کہا جاتا ہے

لیکن ادیان و مذاہب میں اور عقائد میں صدق کا استعمال یہ شاذ و نادر ہے۔

فائدہ :- شارح نے حق اور صدق ان دونوں کے طریقہ استعمال تو بیان کر دیا ہے صدق کے مفہوم بیان نہیں کیا۔ فقط حق کا مفہوم بیان کر دیا ہے۔ یہ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ شارح کے نزدیک حق اور صدق دونوں متحد فی المفہوم ہے۔ دونوں کا مفہوم فقط یہی ہے۔ دونوں کے مفہوم میں حقیقی تغایر نہیں شبہ :- یہاں پر تجنیس خطی کا اشتباہ موجود ہے کہ مطابق بالکسر ہے یا مطابق بالفتح ہے اس لفظ کو کس طرح پڑھا جائے۔

جواب شبہ :- اس لفظ کو مطابق بالکسر پڑھنا قوی ہے نسبت مطابق بالفتح کے لیکن مطابق بالفتح پڑھنا بھی جائز ہے مطابق پڑھنے کی جواز پر دلیل یہ ہے کہ مطابق باب مفاعله سے ہے اور باب مفاعله کی خاصیت میں سے اشتراک من الجانین ہے یعنی فاعل اور مفعول میں سے ہر ایک فاعل بننے

کی بھی اور مفعول بننے کی بھی صلاحیت رکھتے ہیں چنانچہ اس حیثیت سے کہ واقع کے مطابق ہے بالکسر ہے تو واقع مطابق بالفتح بنا اور واقع اس حیثیت سے کہ حکم کے مطابق ہے تو حکم مطابق بالفتح بنا تو حکم اور واقع دونوں فعل مطابقت میں شریک ہیں۔

اعتراض :- معترض کہتے ہیں کہ اس سے تو لازم آتا ہے اتحاد بین المطابق بالکسر والمطابق بالفتح حالانکہ مطابق بالکسر اور بالفتح کے درمیان تغایر ضروری ہے

جواب :- جواب اتحاد بین المطابق والمطابق اس وقت ناجائز ہے جبکہ باعتبار واحد ہو لیکن اگر باعتبارین ہو تو پھر ناجائز نہیں ہے اور یہاں بھی چونکہ حیثیت کا قید ملحوظ ہے کہ حکم اس حیثیت سے کہ مطابق ہے واقع کے ساتھ تو حکم مطابق بنا اور واقع اس حیثیت سے کہ حکم کے مطابق ہے تو واقع مطابق بنا اور حکم مطابق بنا۔

اعتراض :- معترض کہتے ہیں کہ شارح نے حق کا معنی اور مفہوم یہ بیان کیا کہ ہوا حکم المطابق للواقع تو اس سے معلوم ہوا کہ حق کا استعمال اقوال اور ادیان مذاہب اور عقائد میں یہ استعمال غیر معنی موضوع لہ میں ہے اور کوئی لفظ جب غیر معنی موضوع لہ میں مستعمل ہو تو وہ مجاز ہوتا ہے اور مجاز کیلئے علاقہ کی ضرورت ہے تو یہاں پر علاقہ کونسا علاقہ ہے۔

جواب :- شارح نہ باعتبار اشتمالھا کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ یہاں پر علاقہ اشتمال کا ہے کیونکہ یہ چاروں معنی موضوع لہ پر مشتمل ہیں مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ اللہ واحد ہے تو یہ ایک قول ہے اللہ تبارک وتعالیٰ کی طرف ہم نے وحدت کی نسبت کی اور یہ واقع کے مطابق ہے۔

فائدہ :- یہاں پر چند امور قابل غور ہیں



نمبر ۱ :- وجہ تسمیہ حق کا حق کے ساتھ صدق کا صدق کے ساتھ

نمبر ۲ :- بیان معنی لغوی کے کہ حق کا لغوی معنی کیا ہے اس طرح صدق کا لغوی معنی کیا ہے۔

نمبر ۳ :- معنی لغوی سے انتقال معنی اصطلاحی کی طرف یہ نقل کے قبیل سے ہے یا از قبیل ارتجال ہے یعنی معنی لغوی اور اصطلاحی کے درمیان کوئی علاقہ ہے یا نہیں۔

نمبر ۴ :- دفع اعتراض

اعتراض یہاں پر دو اعتبار سے ہے ایک اعتبار حق اور دوسرا اعتبار صدق اعتبار اول میں دو جز موجود ہیں ایک واقع دوسرا حکم جز اول تقاضا کرتا ہے کہ تسمیہ حق کے ساتھ ہو اور جز ثانی تقاضا کرتا ہے کہ تسمیہ صدق کے ساتھ ہو تو حق کے ساتھ مسمیٰ کرنا یعنی جزء اول کا اعتبار کرنا یہ ترجیح بلا مرجح ہے۔ اسی طرح اعتبار ثانی میں بھی دو جزء ہے ایک حکم دوسرا واقع۔ حکم تقاضا کرتا ہے کہ تسمیہ صدق کے ساتھ ہو اور واقع تقاضا کرتا ہے کہ تسمیہ حق کے ساتھ ہو تو صدق کے ساتھ مسمیٰ کرنا نہ حق کے ساتھ یہ بھی ترجیح بلا مرجح ہے۔

جواب :- قانون یہ ہے کہ الحق للمقدم یعنی ان دونوں اعتبارین میں جو جز مقدم ہوگا اس جز کی رعایت کی جائے گی اعتبار اول میں دو جز تھے اس دونوں جزین میں چونکہ واقع مقدم تھا تو ہم نے واقع کا اعتبار کرتے ہوئے حق کے ساتھ موسوم کیا اور واقع کا حق کے لغوی معنی کے ساتھ موصوف ہونا حق ہے اس وجہ سے حق کا لغوی معنی حق بحق سے بمعنی ثبت اور واقع بھی چونکہ ثابت ہوتا ہے اور اعتبار ثانی میں دونوں جزین میں سے جو مقدم ہے وہ حکم ہے تو حکم کی رعایت کرتے ہوئے تسمیہ صدق کے ساتھ کر دیا اس وجہ سے کہ حکم کا معنی ہے انباء عن النبی بما هو علیہ اور یہی معنی صدق کا بھی ہے تو حق اور صدق کا معنی لغوی بھی بیان ہو گیا اور یہ بھی بیان ہو گیا کہ معنی لغوی سے انتقال معنی اصطلاحی کی طرف یہ از قبیل نقل ہے از قبیل ارتجال نہیں۔

اعتراض :- معترض کہتے کہ حکم کو مطابقت کے ساتھ موصوف کما یہ صحیح نہیں ہے اس وجہ سے کہ اس سے توصیف الشیء بوصف المبادئ کی خرابی لازم آئیگی تو توصیف الشیء بوصف المبادئ باطل ہے تو توصیف الحکم بالمطابقت یہ بھی باطل ہے،  
دلیل صغریٰ :- اس وجہ سے کہ حقیقت صفت ہے حکم کیلئے اور مطابقت صفت ہے واقع کیلئے اور حکم اور واقع یہ تو آپس میں متبائن ہیں تو ان کے اوصاف بھی متبائن ہونگے۔  
دلیل کبریٰ :- اس وجہ سے کہ موصوف اور صفت کے درمیان اتحاد ذاتی ہے اور متبائن کے درمیان تو متبائن ہے۔

جواب :- مطابقت کی دو قسمیں ہیں ۱۔ نفس مطابقت ۲۔ مطابقت الواقع للحکم  
نفس مطابقت یہ واقع کی صفت ہے اور مطابقت الواقع للحکم یہ حکم کی صفت ہے

فما هو منفی فہو غیر ثابت وما هو ثابت فہو غیر منفی

اعتراض :- اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ یہ توصیف الشیء بالوصف ہے یعنی حکم کو صفت سے موصوف کیا کیونکہ توصیف الشیء بوصفہ میں یہ قانون ہے کہ صفت سے ایک ایسے امر کا مشتق ہونا ممکن ہو جس کا موصوف پر حمل بالمواطاة ہو جیسے علم یہ مثلاً صفت ہے زید کیلئے اب اس صفت علم سے ایک ایسا امر مشتق ہوتا ہے جس کا زید پر حمل بالمواطات ہوتا ہے۔ یعنی زید عالم کہتے ہیں اور مطابق الواقع سے اشتقاق نہیں ہو سکتا۔

جواب :- جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ معترض نے جو قانون بیان کیا وہ قانون صفت مفرد اور لفظ مفرد کے لئے ہے اور مطابقت الواقع مفرد نہیں بلکہ مرکب ہے۔

حقائق الاشياء ثابتہ حقیقتہ الشئی و ماہیتہ و ما بہ الشئی  
ہو ہو

ترجمہ :- حقائق اشياء ثابت ہے شے کی حقیقت اور اس کی ماہیت وہ چیز ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ چیز ہوتی ہے جیسے حیوان ناطق انسان کیلئے برخلاف ضاحک اور کاتب جیسی ان چیزوں کے جن کے بغیر بھی انسان کا تصور ممکن ہے کیونکہ عوارض ہوتے ہیں

:- حل عبارت :-

حقائق حقیقت کی جمع ہے یہاں پر متوہم توہم کر سکتا ہے۔

توہم :- حقیقت سے مراد مقابل مجاز ہے جب حقیقت سے مراد قابل للمجاز ہے تو عبادت کا یہ معنی ہوگا کہ حقائق الاشياء تو ثابت ہے لیکن اشياء کی مجازات ثابت نہیں حالانکہ جیسے کہ حقائق الاشياء ثابت ہے اسی طرح اشياء کی مجازات بھی ثابت ہیں۔

دفع توہم :- شارع نے حقیقت الشئی و ماہیتہ ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ حقیقت سے وہ مراد نہیں ہے جو مقابل للمجاز ہے بلکہ حقیقت سے مراد ماہیتہ ہے اور ساتھ اس بات کی طرف بھی اشارہ کیا کہ حقیقت اور ماہیت ان دونوں کے درمیان ترادف ہے ما بہ الشئی ہو ہو میں لفظ ما عبارت ہے ماہیت سے اور لفظ بہ میں با سببیہ اور ضمیر کا مرجع لفظ ما ہے اور ہو ہو جو ضمیرین ہے انکا مرجع شئی ہے تو عبارت کا معنی یوں بنا کہ الماہیتہ ہی اللتی بسببہ یصیر الشئی شیفا یعنی ماہیت وہ ہے جس کے سبب سے شئی شئی ہوتا ہے۔

امثلہ :- جیسے حیوان ناطق یہ ماہیت ہے انسان کیلئے حیوان ناطق کے سبب سے انسان انسان ہے یا

مثلاً روٹی ایک شئی ہے اس کی ماہیت پانی آتا ہے ان تینوں کے سبب سے روٹی روٹی ہے علی  
ہذا القیاس شربت سکنجبین اس کی ماہیت شہد، پانی سرکہ ہے ان تینوں کا مجموعہ سکنجبین کی  
ماہیت ہے۔

اعتراض :- اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ ماہیت کی تعریف مابہ الشیء ہو ہو کے ساتھ کرنا  
درست نہیں کیونکہ یہ تو مانع عن دخول غیر نہیں ہے اور جو تعریف مانع عن دخول غیر نہ ہو  
وہ باطل ہے مانع عن دخول غیر اس وجہ سے نہیں ہے کہ تعریف علت فاعلی پر صادق آتی ہے  
کیونکہ علت فاعلی کے بارے میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ مابہ الانسان انسان جس کے سبب سے انسان  
انسان ہے کیونکہ انسان مساوی طرفین ہے اس کا عدم اور وجود دونوں برابر ہے عدم پر جو وجود کو ترجیح  
دی گئی ہے یہ جعل جاعل کی وجہ سے ہے اگر اللہ تعالیٰ کا ارادہ اس کی وجود سے معلق نہیں ہوتا تو انسان  
موجود نہیں ہو سکتا تو خلاصہ یہ ہوا کہ ماہیت اور علت فاعلی کی ایک ہی تعریف ہو گئی۔

جواب :- یہ ہے کہ معترض نے ماہیت اور علت فاعلی کے درمیان فرق نہیں کیا ہے حالانکہ دونوں  
میں بہت بڑا فرق ہے کیونکہ ماہیت کہتے ہیں مابہ الشیء الیٰ نفسہ اور علت فاعلی کہتے ہیں  
مابہ الشیء موجود ماہیت وہ ہے مابہ یصیر الشیء شیاء و ما یثبت بہ الشیء  
الیٰ نفسہ اور علت فاعلی میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے ہیں کیونکہ علت فاعلی میں بھی اگر یہ کہا جائے ما  
یثبت بہ الشیء الیٰ نفسہ تو مجموعیت ذاتی کی خراب آئیگی کیونکہ ثبوت الشیء لنفسہ یا  
شیء کے لئے ذاتیات کے ثابت کرنے میں اگر واسطہ جعل جاعل کا آجائے تو یہ مجموعیت ذاتی ہے

اعتراض :- اگر کوئی اعتراض کرے کہ مجموعیت ذاتی کی خرابی ماہیت کی صورت میں بھی لازم آئیگی جس

طرح علت فاعلی کی صورت میں لازم آتی تھی۔

جواب :- یہ ہے کہ مجموعیت ذاتی دو قسم پر ہے۔

نمبر ۱ :- وہ مجموعیت ذاتی جو امر خارج کی وجہ سے ہو۔

نمبر ۲ :- وہ مجموعیت ذاتی جو امر داخل کی وجہ سے ہو مجموعیت ذاتی اگر امر داخل کی وجہ سے ہو تو وہ جائز ہے اور اگر امر خارج کی وجہ سے ہو تو وہ ناجائز ہے اور ماہیت امر داخل ہے اس لئے یہ مجموعیت ذاتی بھی جائز ہے اور علت فاعلی امر خارج ہے اس لئے یہ مجموعیت ذاتی بھی ناجائز ہے۔

اعتراض :- قانون یہ ہے کل متکلم یتکلم بکلامہ اور کتاب متکلمین کی کتاب ہے اور متکلمین کے ہاں جب لفظ شیئی ذکر ہو جائے تو اس سے موجود مراد لیتے ہیں جب متکلمین شیئی سے موجود مراد لیتے ہیں تو جو ماہیت کی تعریف کی گئی تھی مابہ شیئی ہو ہو تو اس کا معنی ہے مابہ الموجود موجود اسی طرح علت فاعلی کی جو تعریف کی گئی تھی مابہ شیئی موجود اس کا معنی بھی مابہ الموجود موجود تو لزوم القرار عما منہ الفرار جس اعتراض سے جان چڑانا چاہتے تھے وہی اعتراض واپس لوٹ آیا یعنی ماہیت اور علت فاعلی ایک بن گئے۔

جواب :- شیئی کا معنی موجود کے ساتھ نہیں کریں گے تاکہ اعتراض وارد ہو جائے بلکہ شیئی کا معنی ما یعلم و یخبر کے ساتھ کریں گے جو کہ معتزلہ کا مذہب ہے معتزلہ شیئی کا معنی ما یعلم و یخبر کے ساتھ کرتے ہیں۔

اعتراض :- یہ کہ شیئی کو ما یعلم و یخبر کے معنی میں لینا یہ خلاف متبادر ہے کیونکہ یہ تو معتزلہ کے نزدیک ہے اور کتاب تو متکلمین کی ہے۔

جواب ۱ :- یہ ہے کہ شی کے دو معنی آتے ہیں ۱۔ شی حقیقی ۲۔ شی مطلق

شی حقیقی وہ ہے مابہ وجود و حظ من العالم اور شی مطلق عام ہے کہ موجود ہو یا معدوم جب متکلمین جس شی کا معنی موجود کے ساتھ کرتے ہیں وہ شی حقیقی کا معنی ہوتا ہے اور شی مطلق کا معنی متکلمین بھی ما یعلم و یخبر عنه کے ساتھ کرتے ہیں فلا ورود للاعتراض

جواب ۲ :- دوسرا جواب بنا پر تسلیم ہے کہ اگر اس بات کو تسلیم کیا جائے کہ شی بمعنی موجود ہے تو بھی ماہیت اور علت فاعلی ایک نہیں بن سکتے بلکہ مغایر ہے کیونکہ ماہیت میں مابہ الشی ذالک الشی شی ثانی معرفہ ہے مابہ الموجود ذالک الموجود اور قانون یہ ہے المعرفة اذا اعيدت معرفت كانت ثانیته عین الاولى تو یہ مابہ یثبت الشی الی نفسہ کے معنی میں ہے اور علت فاعلی میں مابہ الشی شیاء یعنی مابہ الموجود موجود شی ثانی نکرہ آیا ہے اور قانون یہ ہے المعرفة اذا اعيدت تکرر كانت الثانیته غیر الاولى تو علت فاعلی مابہ یثبت الشی الی نفسہ نہ ہوئی۔

فائدہ :- مابہ الشی ہو ہو میں جو ضمیر ہے ان کے مرجع میں ایک احتمال تو یہ ہے کہ ضمیرین دونوں کا مرجع لفظ شی ہے پھر اس احتمال پر علت فاعلی کے ساتھ اعتراض وارد ہوا اس کا جواب بھی مکمل ہو گیا لیکن ان ضمیرین میں دوسرا احتمال یہ ہے کہ احد الضمرین کا مرجع لفظ ما کو بنایا جائے اب بات یہ ہے کہ ضمیر اول لفظ ما کی طرف کی راجع ہو یا ضمیر ثانی لفظ ما کی طرف راجع ہے صحیح یہ ہے کہ ضمیر ثانی ما کی طرف راجع ہو اسلئے اگر ضمیر ثانی لفظ ما کی طرف راجع ہو جائے تو معنی درست بنتا ہے کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی معنی یہ ہوگا کہ ماہیت وہ ہے جس کے سبب سے شی ذالک الشی ہے جیسے حیوان ناطق وہ ہے جس کے

سبب سے انسان حیوان ناطق ہے لیکن اگر ضمیر اول کو لفظ ماء کی طرف راجع کیا جائے اور ضمیر ثانی شئی کی طرف تو معنی غلط ہو جاتا ہے اس وجہ سے کہ معنی یہ ہوگا کہ حیوان ناطق وہ ہے جس کے سبب حیوان ناطق انسان ہے خرابی یہ لازم آئی ہے کہ ذات کا ذاتیات پر حمل لازم آئیگا حالانکہ معاملہ بالعکس ہے یعنی ذاتیات کا حمل ہوتا ہے ذات پر نہ کہ ذات کا ذاتیات پر وجہ یہ ہے کہ اشراقین کے نزدیک جعل کا اثر بالذات ماہیت میں ہوتا ہے تو ذاتیات خود بخود ثابت ہوتے ہیں۔

اعترض:- اگر ضمیر اول شئی کی طرف راجع ہو اور ضمیر ثانی ما کی طرف علت فاعلی کے ذریعے تو اعتراض وارد نہیں ہو سکتا ہے لیکن ضاحک کے ذریعے اعتراض وارد ہو جاتا ہے علت فاعلی کے ذریعے تو اعتراض اس وجہ سے وارد نہیں ہو سکتا ہے کہ علت فاعلی وہ نہیں ہے جس کے سبب سے مفعول ذالک الفاعل ہو حالانکہ ماہیت تو وہ ہے جس کے سبب سے انسان حیوان ناطق ہے لیکن ضاحک وہ ہے جس کے سبب سے انسان ضاحک ہے کیونکہ جب تک ضاحک نے انسان کے ساتھ تعلق نہیں پکڑا تھا اس وقت تک انسان ضاحک نہیں تھا لیکن جب ضاحک نے تعلق پکڑا تو انسان ضاحک ہو گیا تو ضاحک وہ ہے جس کے سبب سے انسان ضاحک ہے تو ضاحک ماہیت کی تعریف میں داخل ہو گیا تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہی

جواب :- ماہیت کی تعریف میں ہوہو سے مراد اتحاد مفہومین اور اتحاد ماہتین ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ حیوان ناطق اور انسان کے درمیان اتحاد مفہومین اور ماہتین موجود ہے لیکن ضاحک اور انسان میں اتحاد مفہومین اور ماہتین موجود نہیں تو اعتراض دفع ہو گیا۔

اعترض :- یہ ہوتا ہے کہ یہ تو تعریف ہے اور تعریف کی بنیاد متبادر پر ہے اور متبادر حمل سے

حمل بالمواطاة مراد ہے اور حمل بالمواطاة میں اتحاد فی المصداق اور تغایر فی

المفہوم معتبر ہے اور ضاحک اور انسان میں اتحاد فی المصداق تو موجود ہے۔ لہذا ضاحک ماہیت کی تعریف میں داخل ہو گیا یہ اعتراض اس وجہ سے وارد ہو گیا کہ ضمیرین میں سے ایک کو موصولہ کی طرف راجع کر دیا لیکن اگر ضمیرین دونوں شی کی طرف راجع ہو جائے تو کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا انتہی بفضلہ و عونہ ومنہ

بخلاف مثل الضاحک والکاتب الی قوله وقد یقال :- شارح یہ بتانا چاہتا ہے کہ حقیقت اور ماہیت کے بغیر شی کا تصور نہیں ہو سکتا بخلاف عوارض کے جیسے ضاحک کاتب وغیرہ کہ انکے بغیر شی کا تصور ممکن ہے عارض کی تعریف یہ ہے ما یمکن تصور الشی بدونہ

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ عرض کی تعریف غیر مانع ہے اور جو تعریف غیر مانع ہو وہ باطل ہوتی ہے لہذا تعریف عرضی باطل ہے۔

دلیل بطلان :- یہ ہے کہ عرضی کی تعریف میں لفظ تصور مذکور ہے اور متبادر اس سے مطلق تصور مراد ہے کیونکہ قاعدہ ہے کہ المطلق یجری علی اطلاقہ جب مطلق تصور مراد ہے مطلق تصور تو ایک فرد کے ضمن میں بھی موجود ہوتا ہے اور ایک فرد تو تصور بالوجہ بھی ہے تو معنی یہ بنا کہ عرضی اس کو کہتے ہیں کہ شی کا تصور بالوجہ بغیر اس کے ممکن ہو شی کا تصور بالوجہ تو ذاتی کے بغیر بھی ممکن ہے تو عرضی کی تعریف میں ذاتی داخل ہو گئی۔

جواب :- یہ ہے کہ جیسا معترض نے قاعدہ بیان کیا کہ مطلق یجری علی اطلاقہ اس ی طرح یہ بھی قاعدہ ہے کہ المطلق اذا اطلق یراد بہ فردا کمال کہ مطلق کا جب اطلاق کیا جائے تو اس سے فرد کمال مراد ہے اور فرد کمال تصور کا بالکنہ ہے تو اب عرضی کی تعریف یہ ہوگی۔ کہ عرضی اس کو کہتے ہیں کہ



شی کا تصور بالکنہ اس کے بغیر ممکن ہوا اور ذاتی کے اندر شی کا تصور بالکنہ بغیر ذاتی کے ممکن نہیں جب شی کا تصور بالکنہ بغیر ذاتی کے ممکن نہیں ہے تو ذاتی نکل گئی۔

اعتراض :- یہ ہے کہ جب عرضی کی یہ تعریف ہوگی مایمکن تصور الشی بدونہ تو اسے ذاتی کی تعریف مستفاد ہوگی کیونکہ یہ مشہور ہے وبضدھا تثبتین الاء شیا شیا ایک دوسرے کی ضد سے پہچانے جاتے ہیں ذاتی اور عرضی ایک دوسرے کی ضد ہے تو جب عرضی کی تعریف معلوم ہوگئی تو اس سے ذاتی کی تعریف بھی مستفاد ہوگئی یعنی مایمکن تصور الشی بدونہ اب ذاتی کی تعریف مانع عن دخول غیر نہ رہی کیونکہ ذاتی کی تعریف میں لازم بین بمعنی اقص داخل ہوا لازم بین بمعنی الاخص اس کو کہتے ہیں مایمتنع انفکاکہ عن الملزوم ویلزم من تصور الملزوم تصورہ تو لازم بین بمعنی الاء خص داخل ہو گئے کیونکہ لازم بین بمعنی الاخص کے اندر بھی ملزوم کا تصور بدون تصور لازم ممکن نہیں ہے لہذا لازم بین بمعنی الاء خص ذاتی کی تعریف میں داخل ہو گیا۔

جواب :- اس اعتراض کے دو جواب دیئے جاتے ہیں۔

نمبر ۱ :- ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ مذکورہ تعریف عرضی کی تعریف ہے بلکہ یہ احکامات میں سے ایک حکم ہے غایت مافی الباب یہ بات لازم آئیگی کہ عرضی کے حکم سے ذاتی کا ایک حکم معلوم ہو گیا اور جامعیت اور مانعیت تعریفات میں شرط ہے نہ کہ احکامات میں لہذا لازم بین بمعنی الاء خص گرد داخل ہو جاتا ہے فلا ضیر فیہ

نمبر ۲ :- دوسرا جواب یہ ہے کہ لازم بین بمعنی الاء خص میں تصور ملزوم کا زمانہ علحیدہ ہے

اور تصور لازم کا زمانہ الگ ہے دونوں کے زمانین مختلف ہیں حالانکہ ذاتی کا زمانہ متحد ہے لہذا لازم بین بمعنی الاء خص ذاتی کی تعریف سے خارج ہو گیا۔

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ عرضی کی تعریف میں ما یمکن یعنی امکان کے لفظ کو ذکر کیا ہے لفظ امکان کو ذکر کرنا غیر صحیح ہے کیونکہ استحالہ میں سے ایک استحالہ ضرور بصور لازم آئیگی تالی باطل ہے تو مقدم بھی اس کا مثل ہے یعنی لفظ امکان کا ذکر کرنا باطل ہے۔

استحالہ الاولی :- لزوم تصور الانسان بالکنہ بالعرضی کا جائز ہونا یعنی اس بات کا جائز ہونا کہ انسان کا تصور بالکنہ عرضی سے جائز ہے حالانکہ یہ باطل ہے۔

وجه الملازمہ :- عرضی کی تعریف میں لفظ امکان ذکر ہے امکان کے دو معنی آتے ہیں

۱۔ امکان خاص ۲۔ امکان عام

امکان خاص میں قاعدہ یہ ہے کہ اس میں سلب الضرورت من جانبین ہے دونوں جانب سے ضرورت کا سلب ہونا یہاں پر دونوں جانب تصور الانسان بدون العرضی ہے تو معنی یہ ہوگا کہ تصور الانسان بالکنہ وبدون العرض ممکن بالامکان خاص تو طرفین غیر ضروری بن گئے۔ جب طرفین غیر ضروری بن گئے تو جائزین بن گئے تو تصور انسان بالکنہ عرضی کے ساتھ جائز ہوا تو یہ استحالہ اولی ہے۔

فائدہ :- تصور الانسان بالکنہ عرضی کے ساتھ اس وجہ سے ناجائز ہے کہ عرضی میں یہ قانون ہے کہ عرضی لا یفید معرفتہ حقیقتہ الشیء عرضی کسی چیز کی حقیقت پہچاننے کا فائدہ نہیں دیتے ہیں اگر حقیقت پہچاننے کا فائدہ دیا پھر تو عرضی نہ بنا۔

استحالہ ثانیہ :- اور اگر امکان سے امکان عام مراد ہے امکان عام میں یہ قانون ہے کہ

سلب الضرورت عن احد جانبین اور امکان عام کیلئے دو مواد ہے۔ واجب اور ممتنع بحسب المقام ہر ایک کا معنی علیحدہ لیا جاتا ہے تو معنی یہ ہوگا کہ تصور الانسان بالکنہ بدون الذاتی ممکن بالامکان عام یعنی واجب یہ ترجمہ تو بالکل صحیح ہے لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے یہ تعریف مانع عن دخول غیر نہیں کیونکہ اس میں ذاتی داخل ہو جاتا ہے کیونکہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ذاتی وہ ہے تصور الانسان بالکنہ بدون العرضی ممکن بالامکان عام یعنی ممتنع یہاں امکان عام مادہ امتناع میں متحقق ہے تو عرضی کی تعریف ذاتی سے منقوض ہوگئی یہ استحالہ ثانیہ ہے

جواب :- جواب یہ ہے کہ شق اول کو اختیار کرتے ہیں یعنی امکان بمعنی امکان خاص لیکن جو استحالہ معترض نے ذکر کیا ہے اس استحالہ کو تسلیم نہیں کرتے ہیں استحالہ اس وقت لازم آتا ہے اگر بدونہ کے اندر جو با ہے وہ باب سببیہ ہوتا لیکن ہم کہتے ہیں کہ بدونہ کے اندر باب سببیہ نہیں ہے بلکہ بالمقارنت کیلئے ہے غایت مافی الباب یہ بات لازم آئے گی کہ تصور انسان بلکنہ مع عرض آئے گا یہ جائز ہے تم بفضلہ دعونه

وقد يقال ان ما به ايشى هو هو الى قوله فان قيل

ترجمہ :- اور کبھی کہا جاتا ہے کہ ما به ایشی ہو هو اپنے متحقق ہونے کے اعتبار سے حقیقت ہے اور اپنے متشخص ہونے کے اعتبار سے ہویہ ہے اور ان سے صرف نظر کرتے ہوئے ماہیت ہے اور شئی ہمارے نزدیک صرف موجود ہے اور ثبوت اور تحقق اور وجود اور کون مترادف الفاظ ہیں جن کے معنی کا تصور بدھی ہے پس اگر کہا جائے کہ پھر تو حقائق اشیاء کے ثبوت کا حکم لگانا لغو ہوگا ہمارے قول الاء مور الثابتہ کے درجے میں ہوگا ہم جواب دیں گے اس سے مراد یہ ہے کہ جن چیزوں کو ہم حقائق اشیاء سمجھتے ہیں اور انسان فرس سماء ارض اس کا نام رکھتے ہیں ایسی چیزیں ہیں جو نفس الامر میں موجود ہیں جیسے کہ کہا جاتا ہے

کہ واجب الوجود موجود ہے۔

:- حل عبارت :-

ما قبل میں شارح نے حقیقت اور ماہیت کی ایک ہی تعریف ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کی کہ یہ دونوں مرادف ہے نفس الامر اور واقع کے اعتبار سے ان میں کوئی فرق نہیں ہے اگر فرق ہے تو اعتباری ہے فرق اعتباری یہ ہے کہ ایک ہی شئی واقع میں تو واحد ہے لیکن اس میں مختلف حیثیات ہوتے ہیں ان مختلف حیثیات کی وجہ سے اس شئی واحد کا نام مختلف ہوتے ہیں مثلاً زید ایک شخص ہے وہ عمل کتابت بھی کرتا ہے روٹی بھی پکاتا ہے خیاطت بھی کرتا ہے اب اس حیثیت سے کہ زید عمل کتابت کرتا ہے تو کا تب ہے اسی طرح روٹی پکاتا ہے تو خباز ہے علی کذا القیاس لیکن ان حیثیات سے صرف نظر کرتے ہوئے زید ایک انسان ہے اس طرح ما بہ الشئی ہو جو جس چیز کی وجہ سے کوئی شئی ہوتی جیسے حیوان ناطق اسکی ایک حیثیت یہ ہے کہ نفس الامر میں متحقق ہے اس حیثیت سے اس کو حقیقت کہتے ہیں اور دوسری حیثیت یہ ہے کہ خارج میں متشخص معین ہے جو اس کے قابل ہے کہ جو ضمیر کا مرجع بنایا جائے اس حیثیت سے اسکو حیثیت کہتے ہیں جو ضمیر سے ماخوذ ہے اور ان دونوں حیثیتوں سے صرف نظر کرتے ہوئے اسکو ماہیت کہتے ہیں۔

فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء الى قوله قلنا

حل عبارت :- پہلے مصنف نے کہا تھا کہ حقائق الاشياء ثابتہ پھر شارح نے حقیقت کا معنی بیان کیا کہ حقیقت کا معنی ہے ما بہ الشئی ہو جو اور شئی کا معنی بیان کیا کہ شئی بمعنی موجود ہے اور ثبوت مترادف ہے وجود کے ساتھ ان چیزوں کو بیان کرنے کے بعد معترض نے اعتراض کے

اعترض :- یہ ہے کہ وجود و ثبوت کے ساتھ حکم لگانا حقائق الاشیاء پر یہ حکم لگانا صحیح نہیں بلکہ ثابتہ کا لفظ لغو اور متدرک ہے کیونکہ معنی یہ ہوگا کہ حقائق الموجودات موجودہ اور یہ بعینہ اس قول کے مرتبہ میں ہے کہ الامور لثابتہ ثابتہ یا الاشیاء الثابتہ ثابتہ اور یہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس ترکیب میں عقد حمل عقد وضع کو مستلزم ہے اور عقد وضع عقد حمل کو مستلزم ہونا یہ غیر صحیح ہے کیونکہ عقد حمل عقد وضع پر متفرع ہوتا ہے اور عقد حمل کا عقد وضع پر متفرع ہونا اس وقت صحیح جب عقد وضع عقد حمل کو مستلزم نہ ہو اور عقد وضع اور عقد حمل میں عینیت نہ ہو حالانکہ اس ترکیب میں عقد وضع عقد حمل کو مستلزم بھی ہے و دونوں کے درمیان عینیت بھی ہے کیونکہ موضوع میں بھی الامور الثابتہ ہے اور محمول میں بھی الامور لثابتہ اسی طرح حقائق الموجودات میں بھی موجودات ہیں اور محمول میں بھی موجودہ ہے تو لغویت لازم آئے گی۔

جواب :- یہ ہے کہ حقائق الاشیاء ثابتہ کا معنی ہے کہ مانعقدہ حقائق الاشیاء ثابتہ فی نفس الاءمر اور یہ بات ضروری نہیں ہے کہ مانعقدہ تو ہے لیکن نفس الامر میں بھی موجود ضرور ہے کیونکہ قاعدہ ہے کہ اعتقاد بالشیئی لا یتلزم ان یکون موجوداً فی نفس الامر تو عقد وضع مغائر بنا عقد حمل کے معترض نے جو عینیت کا دعویٰ کیا تھا وہ عینیت ختم ہو گئی فلا ورود یلا اعتراض

منشاء اعتراض :- اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ اعتراض کہاں سے پیدا ہو چکا اس سے پہلے ایک فائدہ ہے۔

فائدہ :- یہاں پر کل احتمالات سات بنتے ہیں تین احادی تین ثنائی ایک ثلاثی احتمالات احادی یہ

احادی نمبر ۱ :- حقیقت ما بہ ایشی ہو ہو شییٰ بمعنی ما یعلم بہ و یخبر عنہ کے ہیں جو معدوم اور موجود دونوں کو شامل ہے اور ثبوت بمعنی تصور کے ہیں۔

نمبر ۲ :- شییٰ بمعنی حقیقی جو کہ موجود ہے اور حقیقت بمعنی مجازی یعنی عارض کے معنی میں ہیں اور ثبوت بمعنی تصور کے ہیں۔

نمبر ۳ :- ثبوت بمعنی حقائق جو موجود ہے اور حقیقت بمعنی عوارض اور شییٰ بمعنی ما یخبر عنہ جو شامل ہے موجود اور معدوم دونوں کو۔

احتمال ثنائی نمبر ۱ :- حقیقت بمعنی حقیقی یعنی ما بہ ایشی ہو ہو اور شییٰ بھی بمعنی حقیقی یعنی موجود کے ہو لیکن ثبوت بمعنی مجازی یعنی تصور کے ہو۔

نمبر ۲ :- حقیقت بمعنی مجازی یعنی عارض کے ہوں اور ثابت بمعنی حقیقی یعنی موجود کے ہوں اور شییٰ بھی بمعنی حقیقی یعنی موجود کے ہوں۔

نمبر ۳ :- حقیقت بمعنی حقیقی یعنی ما بہ ایشی ہو ہو ثابت بھی بمعنی حقیقی یعنی موجود کے ہے لیکن شییٰ بمعنی مجازی یعنی ما یخبر عنہ و یعلم بہ کے ہوں

احتمال ثلاثی :- حقیقت بمعنی حقیقی یعنی ما بہ ایشی ہو ہو اور شییٰ بمعنی موجود اور ثابت مرادف ہے شییٰ کے ساتھ ان احتمالات سب سے میں احتمالات ثنائیہ منشاء اعتراض نہیں بن سکتے ہیں کہ حقائق بمعنی عوارض کے ہو اور شییٰ اور ثابت بمعنی حقیقی کے ہو تو عوارض الاشیاء ثابتہ بن گئی اس پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہو سکتا بلکہ منشاء اعتراض مجموعہ امور ثلاثہ ہے۔

وہذا الکلام مفید الی قولہ والعلم بہا :-

ترجمہ :- اور یہ کلام مفید ہے بہت کم تاویل کو محتاج ہوتا ہے اور تمہارے قول الثابت ثابت کے مثل

نہیں ہے اور نہیں شاعر کے قول انا ابو النجم و شعری شعری کے مثل ہے اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ شئی کے مختلف اعتبارات ہوتے ہیں بعض اعتبارات اس پر کسی چیز کا حکم لگانا مفید ہوتا ہے اور بعض اعتبارات سے مفید نہیں جیسے انسان ہے کہ جب اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ وہ جسم ہے تو اس پر حیوانیت کا حکم لگانا مفید ہوگا جب اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ وہ حیوان ناطق ہے تو لغو ہوگا۔

:- حل عبارت :-

شارح فرماتے ہیں کہ حقائق الاشیاء ثابتہ یہ ایک ایسا کلام ہے جو مفید للمعنی ہے بہت کم محتاج الالبیان ہوتا ہے یہ ایسا کلام نہیں جیسے الثابت ثابت کیونکہ الثابت ثابت میں لغویت موجود ہے اسی طرح ایسا بھی نہیں جیسے ابو النجم شاعر کا قول ہے انا ابو نجم و شعری شعری پورا شعر یہ ہے۔

لله دری ما احس صدری تنام عینی وفواء لی  
یسری

مع العفاریت بارض قفر انا ابو نجم و شعری شعری  
ابو النجم کے اس کلام میں صرف عن الظاہر ہے اور تاویل ہے اس وجہ سے کہ شعری شعری کا معنی ہے شعری الان ک شعری فیما مضی ابو نجم کا مطلب یہ ہے کہ بڑھاپے کی وجہ سے میرے عقل اور فہم میں کسی قسم کی کوئی کمی نہیں آئی بلکہ میرے آج کے اشعار ایسے ہی ہیں جیسے میں گزشتہ زمانے میں اشعار کہتا رہا یا معنی یوں ہوگا شعری ہو شعری المعروف بالبلاغۃ حاصل کلام یہ ہے کہ ابو النجم کے اشعار میں صرف عن الظاہر ہے اور تاویل ہے۔

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ شعری الان ک شعری فیما مضی یہ تاویل نہیں ہے

کیونکہ اس میں صرف عن الظاہر موجود نہیں تو تاویل بھی نہیں کیونکہ صرف عن الظاہر اس وقت موجود ہوتا اگر شعری شعری کیلئے ایسا محمول موجود نہ ہوتا۔ حالانکہ یہاں تو اس کے لئے محمول موجود ہے وہ اس طرح کہ شعری شعری میں اضافت عہد کے لئے ہے اور معہود شعری الان ک شعری فیما مضی ہے یہ معنی تو خارج سے نہیں آیا ہے بلکہ یہ معنی مدلول لفظ اور مفہوم ہے لفظ سے جب یہ معنی مدلول ہے لفظ کا اور مفہوم ہے لفظ سے تو صرف عن الظاہر کہاں سے آیا جب صرف عن الظاہر نہیں شعری شعری کے اندر تاویل بھی موجود نہیں ہے۔

جواب :- یہ ہے کہ عہد کیلئے الف لام بھی آتے ہیں اور اضافت بھی آتی ہے لیکن عہد میں قاعدہ یہ ہے کہ معہود ایک جزئی ہوگی۔ الف لام کے مدخول کا یا اس چیز کا جس کی اضافت کی گئی ہو۔ جیسے فعضی مرعون الرسول میں الرسول کی ابتداء میں الف لام عہد کیلئے ہے اور معہود جو کہ موسیٰ ایک جزئی ہے الف لام کے مدخول کا جو کہ رسول ہے اب ابوالنجم کے قول شعری شعری میں جزئی وہ معین اشعار ہیں جو قصائد متفرقہ میں موجود ہے اور الان و فیما مضی جو کہ زمانے ہے اس پر شعری شعری کسی دلالت کے ساتھ دلالت نہیں کرتے ہیں تو معترض کا یہ کہنا ہے الان اور ما مضی مدلول ہے لفظ کا یا مفہوم ہوتا ہے لفظ سے تو ضرور اس پر دلالت بھی کرتا ہے تو جب نہ مدلول ہے لفظ کا اور نہ مفہوم ہو رہا ہے لفظ سے تو لا محالہ شعری شعری میں صرف عن الظاہر موجود ہے تو تاویل بھی ثابت ہوگئی۔

و تحقیق ذالک :- شارح فرماتے ہیں کہ ایک چیز میں مختلف حیثیات ملحوظ ہوتی ہیں بعض حیثیات کے لحاظ سے اس پر کسی چیز کے ساتھ حکم لگانا مفید ہوتا ہے۔ بسن حیثیات کے لحاظ اس چیز پر کسی چیز کے ساتھ حکم لگانا غیر مفید ہوتا ہے۔ مثلاً انسان ایک شی ہے اس کو اگر اس لحاظ سے دیکھا جائے کہ وہ ایک جسم ہے تو اس پر حیوان کے ساتھ حکم لگانا درست ہے ہذا الجسم حیوان کہنا درست ہے۔ اور اگر



انسان کو اس لحاظ سے دیکھا جائے کہ حیوان ہے تو پھر اس پر حکم لگانا درست نہیں کیونکہ یہ حکم لگانا غیر مفید ہے اس لئے کہ حکم لگانے کی صورت میں الحیوان حیوان ہوگا چنانچہ یہ لغو ہے۔

والعلم بها ای بالحقائق الی قوله خلافاً للسوفسطائیه

ترجمہ :- اور حقائق اشیاء کا علم یعنی اس کا تصور اور ان حقائق اشیاء کے وجود اور ان کے احوال کی تصدیق متحقق اور نفس الامر میں ثابت ہے اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ مراد اشیاء کے ثبوت کا علم ہے اس بات کا یقینی ہونے کی وجہ سے کہ تمام اشیاء کا علم نہیں ہے جواب یہ ہے کہ مراد جنس ہے ان لوگوں پر رد کرنے کیلئے جو یہ کہتے ہیں کہ کسی شے کا ثبوت نہیں ہے اور نہ کسی شے کے ثبوت یا عدم ثبوت کا علم ہی ہے۔

:- حل عبارت :-

اس عبارت سے سے مصنف فرقہ سوفسطائیہ پر رد کرنا چاہتا ہے سوفسطائیہ کے بارے میں یہ کہا گیا ہے کہ یہ حمقاء فلاسفہ کا ایک فرقہ ہے اور نصیر طوسی نے یہ کہا ہے کہ پورے عالم میں کوئی بھی ایسی قوم نہیں کہ جو اس مذہب کے قائل ہوں لیکن ہر وہ آدمی جو دلیل میں غلطی کرے تو وہ سوفسطائی ہے (انتھی) سوفسطائیہ میں سے بعض کہتے ہیں کہ کسی کو کسی بھی شے کی ثبوت کا یا عدم ثبوت کا علم نہیں ہے مصنف ان پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جس طرح سے اشیاء کا وجود اور ثبوت نفس الامر ہے محض وہی یا خیالی نہیں ہے اسی طرح اشیاء کے وجود کا علم اور ان کے احوال مثلاً امکان اور حدوث کا علم یہ بھی نفس الامر ہے محض وہی یا خیالی نہیں ہے جس طرح آسمان اور زمین وہی اور خیالی چیزیں نہیں ہیں بلکہ نفس الامر ہے اس طرح ان کے وجود کا علم بھی نفس الامر ہے مثلاً کہ آسمان ہمارے اوپر ہے زمین

ہمارے نیچے ہے العلم کی ابتدا میں الف لام کی استغراق انواع کے لئے ہے تو معنی یہ ہوگا۔ کہ جمیع انواع العلم بالحقائق متحقق

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ استغراق سے متبادر استغراق افراد مراد ہوتا ہے استغراق انواع مراد لینے کی صورت میں خلاف متبادر لازم آتا ہے۔

جواب :- یہ ہے کہ مقام قرینہ ہے اس بات پر کہ استغراق سے استغراق انواع مراد ہوتا ہے اس لئے کہ الف لام جنسی تو مراد نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ جنسی مراد لینے کی صورت میں سوفسطائیہ پر رد نہیں ہو سکتا اس لئے کہ جنس افراد علم میں تو شک بھی داخل ہے حالانکہ سوفسطائیہ شک کے قائل ہیں اسی طرح عہدی بھی مراد نہیں ہو سکتے ہیں اس لئے کہ پھر تو معہود ایک ہی فرد کا علم کا ہوگا اسی طرح استغراق افراد بھی مراد نہیں ہو سکتے کیونکہ اس صورت میں معنی یہ ہوگا کہ جمیع افراد العلم بالحقائق ثابتہ یہ تو واضح ہے کہ صحیح نہیں ہے بعض نے ثبوت کا لفظ مقدر مانا ہے والعلم ببنو قہا لفظ مقدر مان لیا تو پھر باحوالہا کے لفظ کو ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ان میں بعض کا یہ وہم بالکل غلط ہے کیونکہ وجود صانع اور صفات صانع پر استدلال قائم کرنا جیسے کہ یہ استدلال محتاج ہے اس بات کی طرف کہ علم بالحقائق ثابت ہے اسی طرح وجود صانع اور صفات صانع پر استدلال محتاج ہے۔ علم باحوال اشیاء کی طرف بھی احوال اشیاء مثلاً اشیاء کا ممکن ہونا حادث ہونا اب بات یہ ہے کہ ثبوت صانع اور صفات صانع پر استدلال ثبوت حقائق اور احوال حقائق پر کیوں موقوف ہے اس کی تفصیل اپنے مقام پر آنے والی ہے مختصراً کہ اگر حقائق ثابت نہ ہوں بلکہ معدوم ہوں تو موجود کیلئے دلیل نہیں بن سکتا ہے اسی طرح حقائق کے جو احوال ہیں مثلاً حقائق کا ممکن ہونا حادث ہونا اگر ممکن یا حادث نہ ہو تو ممتنع ہونگے یا واجب ہونگے ممتنع یا واجب سے جو وجود صانع اور صفات صانع پر استدلال نہیں کی جاسکتی ہے اس وجہ

سے کہ ممتنع کے اندر یہ صلاحیت نہیں ہے کہ مصنوع یا مجعول بن جائے تاکہ اس کو صانع یا جاعل کی ضرورت پڑ جائے پھر تو صانع کے صفات ثابت نہ ہوئے اس وجہ سے کہ صفات تو اس وقت ثابت ہو سکتے ہیں جبکہ یہ بات ثابت ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ صانع ہے اس لئے جب صانع ہونا ثابت ہو گیا تو اللہ تعالیٰ کیلئے صفت تکوین ثابت ہو گئی اور تکوین مقضیٰ ہے علم اور قدرت اور ارادہ، سمع، بصر وغیرہ کیلئے تو ثابت ہو جاتی ہے یہ بات کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے قادر ہے، سمیع ہے بصیر ہے وغیرہ۔  
 شارح فرماتے ہیں کہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ العلم بھا سے مراد العلم ببنو تھا ہے یہ بنو تھا کے لفظ کو اس وجہ سے مقدر مانا ہے کہ یہ بات یقینی ہے کہ لا علم بجميع الحقائق کہ جمیع الحقائق کے ساتھ علم متحقق نہیں۔

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ علم سے کون سا علم مراد ہے علم تفصیلی یا علم اجمالی اگر علم سے علم تفصیلی مراد ہے پھر تو یہ بات مسلم ہے کہ جمیع حقائق کا علم تفصیلی متحقق نہیں اور اگر علم سے علم اجمالی مراد ہے پھر تو یہ بات ممنوع ہے کیونکہ علم اجمالی تو متحقق ہے کیونکہ حقائق الاشیاء ثابتہ کے ضمن میں علم اجمالی موجود ہے جواب :- بعض حضرات نے علم کو مقید کیا ہے علم بالکنہ کے ساتھ اور علم بالکنہ علم تفصیلی ہے لیکن یہ تقید دو وجہ سے صحیح نہیں ایک تو یہ ہے کہ تقید پر کوئی دلیل موجود نہیں دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ تقید تعمیم شارح کے منافی ہے کیونکہ شارح نے پہلے سے کہا تھا من تصور الہا والتصدیق بہا

جواب :- یہ ہے کہ الاشیاء کے ابتدا میں جو الف لام ہے وہ جنس کے لئے ہے معنی یہ ہوگا کہ حقائق جنس اشیاء کا ثابت ہیں اور علم بجنس الاشیاء متحقق ہے اب کسی قسم کی خرابی نہیں اعتراض :- اس جواب پر اعتراض ہے کہ ثبوت جنس کے لئے یہ لازم نہیں ہے کہ یہ ان اعیان اور اعراض کے ضمن میں ہو جن اعیان اور اعراض کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں ہو سکتا ہے کہ ثبوت جنس دیگر

اعیان اور اعراض کے ضمن میں ہو پھر تو مقصود حاصل نہ ہوا مقصود تو یہ ہے کہ جن اعیان اور اعراض کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں ان سے استدلال کی جائے ثبوت صانع اور صفات صانع پر

جواب :- یہ ہے کہ اذ اثبت الشیء من الاشیاء فالاحق بالثبوت هو هذہ المشاهدات انتہی بمنہ و کرمہ و حسن توفیقیہ

قوله خلا فإلن سوفسطائیہ الی قوله ولنا تحقیق :-

ترجمہ :- برخلاف سوفسطائیہ کے کہ ان میں بعض تو نفس اشیاء کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ سب وہمی چیزیں ہیں اور باطل خیالات ہیں اور یہ لوگ عناد یہ کہلاتے ہیں اور ان میں بعض اشیاء کے ثبوت کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ ہمارے اعتقاد کے تابع ہے یہاں تک کہ اگر ہم کسی شے کو جو ہر اعتقاد کریں تو وہ جوہر ہے یا عرض وہ عرض ہے یا قدیم تو قدیم ہے یا حادث تو حادث اور یہ لوگ عند یہ کہلاتے ہیں اور ان میں بعض شے کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علم کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہمیں شک ہے اور انہیں اس بارے میں بھی شک ہے کہ ہمیں شک ہے علی ہذا القیاس اور یہ لوگ لا اور یہ کہلاتے ہیں۔

:- حل عبارت :-

سوفسطائیہ تین فرقوں میں بٹ گئے۔

(۱) عناد یہ (۲) عند یہ (۳) لا اور یہ

وجہ تسمیہ :- عناد یہ کو عناد یہ اس وجہ سے کہتے ہیں لانہم یعادون الحق عناد یہ چونکہ ناحق حق کا انکار کرتے ہیں اس وجہ سے عناد یہ کے ساتھ موسوم کیا عناد یہ اشیاء کے ثبوت کا علی الاطلاق انکار کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ اور جو کچھ بھی ہم دیکھ رہے ہیں یا جو کچھ بھی ہم محسوس

س کر رہے ہیں یہ محض اوہام ہے اور خیالات ہیں نفس الامر میں کسی بھی شئی کا نہ ثبوت ہے نہ وجود ہے اور یہ کہتے ہیں کہ جو بھی کوئی قضیہ ہو بدھی ہو یا نظری اس قضیہ کا معارض خاتواہ موجود ہے لہذا دونوں قضیوں میں سے کوئی بھی متحقق نہ ہوگا اور یہ کہتے ہیں کہ نفس الامر میں نہ نسبت ایجابی ہے نہ نسبت سلبی ہے محض اوہام ہیں

مثال بدھی :- جیسے صفراوی آدمی جب شہد کو منہ میں ڈال دیتے ہیں تو یہ صفراوی آدمی کہتے ہیں ہذا امر یہ کڑوا ہے اس کو شہد کڑوا محسوس ہو رہا ہے اور غیر صفراوی آدمی جب شہر کو منہ میں ڈال دیتا ہے تو یہ کہتا ہے کہ ہذا حلویہ میٹھا ہے تو یہ دونوں حکمین آپس میں معاوض ہیں لہذا دنیا میں نہ میٹھا ہے نہ کڑوا ہے تو معلوم ہوا کہ صرف اوہام ہے۔

مثال نظری :- جیسے بعض کہتے ہیں کہ العالم حادث لانہ متغیر و کل متغیر حادث ، فالعالم حادث انہوں نے عالم پر حادث ہونے کا حکم لگا دیا اور بعض کہتے ہیں کہ العالم قدیم لانہ مستغن عن الموتر و کل ما ہذا شانہ فہو قدیم فالعالم قدیم اب یہ دونوں حکمین آپس میں معارض ہیں اور قاعدہ ہے کہ اذا تعادضا تساقطا

جواب :- یہ پہلی دلیل کا جواب یہ دیتے ہیں کہ صفراوی جو یہ کہتا ہے کہ شہد کڑوا ہے یہ اس وجہ سے نہیں کہ شہد نفس الامر میں کڑوا ہے بلکہ صفراوی شہد کو کڑوا اس لئے کہتے ہیں لوجہ النقصان فی عصبہ مفروشه علی اللسان اس کے قوت ذائقہ میں نقصان ہونے کی وجہ سے وہ شہد کو کڑوا محسوس کرتا ہے۔

جواب ۲ :- دوسری دلیل کا جواب یہ دیتے ہیں کہ قول اول جو کہ عالم حادث ہے یہ نفس الامر کے موافق ہے اور قول ثانی جو کہ عالم قدیم ہے یہ نفس الامر کے مخالف ہے اور تساقط کا حکم معارضین میں

اس وقت ہے جب کہ معارضین دونوں نفس الامری ہوں حالانکہ العالم قدیم یہ حکم نفس الامری نہیں۔  
**وجه تسمیہ عندیہ :-** عندیہ کو عندیہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ عند کا معنی اعتقاد ہے کیونکہ یہ  
 لوگ اشیاء ثبوت نفس الامری کے منکر ہیں اور ثبوت اعتقادی کے قائل ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ نفس الامر  
 میں کچھ بھی نہیں ہے جو بھی کچھ ہیں وہ ہمارے اعتقاد کے تابع ہیں ہم جس چیز کو جوہر اعتقاد کر لیں تو وہ  
 چیز جوہر ہے اور ہم جس چیز کو عرض اعتقاد کر لیں تو وہ عرض ہے اور یہ کہتے ہیں کہ جس چیز کے  
 بارے میں ہم نے جوہر اعتقاد کیا اگر اسی چیز کو دوسرا عرض اعتقاد کر لیں تو وہ اس کے نزدیک عرض ہے  
 ہر ایک کا مذہب اس کے نزدیک حق ہے فریق مقابل کے نزدیک باطل ہے۔

**وجه تسمیہ لا ادریہ :-** لا ادریہ کو لا ادریہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ جس چیز کے بارے میں  
 ان سے سوال کیا جائے تو وہ لا ادری کے ساتھ جواب دیتے ہیں لا ادریہ اشیاء کے علم اور یقین کا انکار  
 کرتے ہیں اور ان میں شک کا اظہار کرتے ہیں اگر ان سے سوال کیا جائے کہ کیا اشیاء ثابت ہیں تو  
 جواب دیتے ہیں لا ادری؟ کیا اشیاء ثابت نہیں ہیں تو جواب دیتے ہیں لا ادری اپنے شک کا اظہار  
 کرتے ہیں حتیٰ کہ ان کو اپنی شک ہونے میں بھی شک ہے ماتن نے حقائق الاشیاء ثابتہ اشیاء  
 کے نفس الامری کا دعویٰ کر کے عندیہ کی مخالفت کی اور والعلم بھا متحقق سے ثبوت اشیاء کے علم کا دعویٰ  
 کر کے لا ادریہ کی مخالفت کی۔

**قوله ولنا تحقیق الی قوله قالو الضروریات :-**

ترجمہ :- اور ہماری تحقیقی دلیل یہ ہے کہ ہم بعض اشیاء کے ثبوت کا مشاہدہ کی وجہ سے اور بعض کے ثبوت  
 کا دلیل کی وجہ سے یقین کرتے ہیں اور الزامی جواب یہ ہے کہ اگر اشیاء کی نفی متحقق نہیں تو ثابت ہو چکا  
 اگر متحقق ہے تو نفی بھی ایک حقیقت ہے کیونکہ وہ حکم کی ایک قسم ہے تو ایک حقیقت ثابت ہو گئی لہذا اس کی

بالکل نفی صحیح نہ ہوئی اور یہ بات مخفی نہیں کہ یہ دلیل صرف عناد یہ کے خلاف درست ہوگی۔

-: حل عبارت :-

اس عبادت سے شارح جواب دیتے ہیں جواب سے پہلے ایک فائدہ

فائدہ :- ایک دلیل تحقیقی ہے ایک دلیل الزامی ہے دلیل تحقیقی اس کو کہتے ہیں جس کے مقدمات مستدل کی ہاں صادق ہو اور دلیل الزامی اس کو کہتے ہیں جس کی مقدمات خصم کی ہاں مسلم ہو اگرچہ مستدل کی ہاں مسلم نہ ہو دلیل تحقیقی سے مقصود اظہار حق اور دلیل الزامی سے مقصود فقط سکوت خصم ہو دلیل تحقیقی :- یہ ہے کہ ہم بعض اشیاء کے وجود اور ثبوت کا مشاہدہ کی وجہ سے یقین کرتے ہیں اور بعض اشیاء کے وجود کا دلیل کی بناء پر یقین کرتے ہیں مثلاً آسمان، زمین، دریا، پہاڑ، وغیرہ کے وجود کا دیکھ کر یقین کرتے ہیں اور باری تعالیٰ کے وجود کا دلیل کی بناء پر یقین کرتے ہیں

دلیل الزامی :- یہ ہے کہ ہم سوفسطائیہ سے پوچھیں گے کہ تم جو کہتے ہو کہ لاشی من الاشیاء بئانتہ یہ نفی متحقق ہے یا نہیں اگر نہیں تو عین اثبات ہے اور اگر یہ نفی متحقق ہے تو حقائق میں سے ایک حقیقت ثابت ہوگئی کیونکہ نفی بھی تو ایک حقیقت ہے کیونکہ حکم کی دو قسمیں ہیں ایجاب اور سلب لہذا نفی حکم کی ایک قسم ہوئی اور حکم تصدیق ہے اور تصدیق علم ہے اور علم ایک نفسانی کیفیت ہے اور کیفیت عرض ہے اور عرض موجودات خارجیہ اور حقائق اشیاء میں سے ہے تو اشیاء کی نفی بھی ایک حقیقت ہوئی لہذا جب ایک حقیقت ثابت ہوگئی جو موجبہ جذبیہ کے حکم میں ہے تو تمہارا علی الطلاق حقائق الاشیاء کی نفی کرنا جو سالبہ کلیہ کے حکم میں ہے صحیح نہ ہوا۔

قوله ضروریات منها حسیات

ترجمہ :- سوفسطائیہ کہتے ہیں کہ ضروریات میں سے بعض حیات ہیں اور حس کثرت سے غلطی کرتا ہے جیسے بھینگا آدمی ایک چیز کو دو دیکھتا ہے اور صغراوی شخص میٹھی چیز کو کڑوی محسوس کرتا ہے اور ضروریات میں بدھیات ہے اور بعض دفعہ ان میں اختلاف واقع ہوتے ہیں اور ایسے شبہات پیش آتے ہیں جنہیں حل کرنے کے سلسلے میں نظر دقیق کی ضرورت پڑتی ہے اور نظریات ضروریات کی فرع ہے تو ضروریات کا فساد نظریات کا فساد ہوگا اسی وجہ سے ان میں عقلاء کا اختلاف بہت ہے۔

:- (حل عبارت) :-

اس عبارت سے شارح سوفسطائیہ کے دلائل کو ذکر کرتے ہیں پہلے ایک فائدہ

فائدہ :- علم کی دو قسمیں ہیں ۱۔ ضروری ۲۔ نظری

نظری اس کو کہتے ہیں جو فکر سے حاصل ہوتا ہے جیسا العالم حادث اور ضروری اس کو کہتے ہیں جو

فکر کو محتاج نہ ہو۔ بلکہ ہر عاقل کو بغیر فکر کے حاصل ہو جاتا ہے۔ ضروری کی سات اقسام بنتے ہیں

۱۔ بدھیات قسم اولیات کے ساتھ موسوم ہے بدھیات وہ ہوتے ہیں جس میں عقل محض تصور طریقین

کے بعد حکم لگا دیں جیسے الكل اعظم من اعظم من الجز

۲۔ حیات :- حیات وہ ہوتے ہیں ما يحصل بالحواس الظاہرہ جیسے النار حارۃ۔

۳۔ وجدانیات وہ ہوتے ہیں ما يحصل بالحواس الباطنہ جیسا ان لنا فرحاً و غماً

۴۔ فطریات وہ ہوتے ہیں جن کے ساتھ واسطہ حاضر ہو جیسے الاربعۃ زوج اور واسطہ یہاں پر انقسام

تساویین ہے۔

۵۔ مجربات وہ ہوتے ہیں کہ تکرر مشاہدہ کے بعد عقل حکم لگا دیں جیسا السناء مسهل



۶۔ حدیثات وہ ہوتے ہیں کہ حدس کے ذریعے عقل حکم لگا دیں حدس ایک قوت ہے جس سے مطلوب کا دفعۃً اور اک ہوتا ہے اور شک زائل ہوتا ہے جیسے نور القمر مستفاد من نور الشمس

۷۔ متواترات وہ ہوتے ہیں کہ کثرت مخبرین کی وجہ سے جزم حاصل ہو جائے جیسے بغداد موجود ہے پھر ضروریات کی تمام اقسام میں حیات اور بدھیات زیادہ قوی ہیں باقی اقسام بھی ان دونوں کی طرف راجع ہوتے ہیں تو جو سب سے اقویٰ ہیں ان کے اندر بھی خطاء واقع ہو جاتا ہے کیونکہ حس خطاء کر دیتے ہیں جیسے بھینگا آدمی ایک کو دود دیکھتا ہے احوال کی نظر میں ایک دو نظر آتے ہیں اسی طرح صفراوی آدمی میٹھی چیز کو کڑوا محسوس کرتا ہے۔ صفر اخلاط اربعہ میں سے ایک خلط ہے

اخلاط اربعہ ۱۔ دم ۲۔ صفرا ۳۔ بلغم ۴۔ سودا

صفرا کا رنگ زرد ہوتا ہے اس کا ذائقہ سخت کروا ہوتا ہے صفرا جب غالب پڑ جاتا ہے تو بول کا رنگ زرد پڑ جاتا ہے خصوصاً رنگ زرد پڑھ جاتا ہے اور منہ کا ذائقہ کڑوا بن جاتا ہے صفراوی آدمی جب کسی چیز کو منہ میں ڈالتے ہیں تو اس میں صفرا کا ذائقہ محسوس کرتا ہے حتیٰ کہ جب شہد منہ میں ڈالتا ہے تو شہد اس کو کڑوا محسوس ہوتا ہے علیٰ ہذا القیاس حسں کبھی کبھی صغیر کو کبیر دیکھتا ہے جیسے کہ اندھیرے میں دور سے آگ کو دیکھتا ہے اسی طرح معدوم کو موجود دیکھتا ہے جیسے دور سے توریت کو دیکھ کر پانی محسوس کرتا ہے اس طرح بارش کی قطرات کو جب دیکھتا ہے تو ایک تار جیسا محسوس کرتا ہے اسی طرح متحرک کو ساکن محسوس کرتا ہے اور ساکن کو متحرک محسوس کرتا ہے جیسا کہ سایہ اور کو اکب کو ساکن محسوس کرتا ہے حالانکہ یہ متحرک ہے اسی طرح جب کشتی میں سوار ہو تو جب ساحل کو متحرک محسوس کرتا ہے حالانکہ وہ ساکن ہے جب حس اتنی غلطیاں کر دیتی ہے تو حس پر کوئی اعتماد نہیں ہو سکتا کسی چیز

کے بارے میں ہم حس پر اعتبار نہیں کر سکتے ہیں لہذا کوئی چیز بھی ثابت نہیں اس وجہ سے سالبہ کلیہ صادق آیا اسی طرح ضروریات میں سے بدھیات میں ان میں بھی کثرت سے اختلاف ہے لہذا ان کے ثبوت پر بھی اعتماد نہیں کیا جاسکتا ہے مثلاً فرقہ مشبہ اس قضیہ کی بدھیہ ہونے کا مدعی ہے کہ ہر موجود کا مکان میں ہونا ضروری ہے اور اشاعرہ اسکا انکار کرتا ہے معتزلہ اس قضیہ کے بدھی ہونے کا مدعی ہے کہ بندہ اپنے افعال اختیار یہ اختیار کا خالق ہے اشاعرہ اسکا انکار کر دیتے ہیں نیز بدھیات میں بعض دفع ایسے شہادت پیدا ہو جاتے ہیں جنہیں حل کرنے میں نظر دقیق کی حاجت ہوتی ہے۔

خلاصہ :- جب حسیات اور بدھیات کے ثبوت کا علم یقین نہیں ہو سکتا باوجودیکہ ضروریات کے اقسام میں اقویٰ ہیں تو باقی ضروریات کے ثبوت کا علم نہیں ہو سکتا ہے تو نظریات کا بھی نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ نظریات تو فرع ہیں ضروریات کا کیونکہ ضروریات یہی کوترتیب دیکر نظریات کو حاصل کیا جاتا ہے۔

قوله قلنا غلط الحسفی البعض الاسباب جزئية الخ الى قوله  
واسباب العلم۔

ترجمہ :- ہم جواب دیتے ہیں کہ بعض چیزوں میں خاص اسباب کی وجہ سے حس کا غلطی کرنا دوسری بعض چیزوں کا یقین کرنے کے منافی نہیں اور تصور میں خفا ہونے کی وجہ سے یا انیسیت نہ ہونے کی وجہ سے بدھی میں اختلاف ہونا بدھت کے منافی نہیں اور فساد نظر کی وجہ سے کثرت اختلاف بعض نظریات کے حق ہونے کے منافی نہیں اور ایمان داری کی بات یہ ہے کہ ان کے ساتھ خاص کر لا اور یہ کے ساتھ مناظرہ کرنے کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ یہ کسی معلوم کا اعتراف ہی نہیں کرتے جس کے ذریعہ کوئی مجہول ثابت کیا جائے بلکہ راستہ یہ ہے تاکہ ان کو آگ میں ڈال دیا جائے تاکہ یہ جل کر خود اعتراف کر لیں اور

سوفسطاء مزین اور آراستہ پیراستہ علم کا نام ہے کیونکہ سوفاف کا معنی ہے علم حکمت اور اسطواء کا معنی مزین ہے۔ اور غلط ہے اور اسی سے سفسطہ مشتق ہے جس طرح فلسفہ سے فیلاسوف بمعنی محب حکمت سے مشتق ہے۔

:- (حل عبارت) :-

اس عبادت سے شارح سوفسطائیہ کی دلیل کا جواب دیتے ہیں کہ حس کا غلطی کرنا یہ بعض اسباب جزئیہ کی وجہ سے ہے اور بعض اسباب جزئیہ کی وجہ سے حس کی غلطی کرنا یہ مستلزم نہیں ہے اس بات کیلئے کہ حس تمام مواد میں غلطی کریں بلکہ حس دیگر مواد میں جزم اور یقین کرتا ہے مثلاً صفراوی شخص کو جو غسل کڑوا محسوس ہوتا ہے وہ ایک سبب جزئی کی وجہ سے ہے۔ ایک آفت ہے صفرا جس نے اس کے ذائقہ کو خراب کر دیا ہے اب یہ مستلزم اس بات کو نہیں کہ غسل کو تمام لوگ کڑوا محسوس کریں کیونکہ ہو سکتا ہے دیگر لوگوں میں یہ آفت موجود نہ ہو۔

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ سبب عام ہو یعنی یہ آفت عام ہو جس نے تمام لوگوں کو اپنے لپیٹ میں لے لیا ہو حالانکہ عقل جازم ہے حلاوت غسل کے ساتھ کہ غسل میٹھی چیز ہے۔

جواب :- یہ ہے کہ بدھتہ عقل شاہد ہے اس بات پر کہ ایسا کوئی سبب عام موجود نہیں ہے جس نے تمام لوگوں کو اپنے لپیٹ میں لے لیا ہو پھر تو جمیع مواد میں غلطی واقع ہو جاتی ہے لہذا کسی بھی چیز میں جزم حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ سوفسطائیہ تو بدھتہ عقل کو تسلیم نہیں کرتے ہیں تو آپ کیسے کہتے ہیں کہ بدھتہ عقل جازم ہے

جواب :- یہ ہے کہ یہ جواب تحقیقی ہے نفس الامر کے اندر ایسا یہی ہے کوئی الزامی دلیل نہیں ہے تاکہ اعتراض وارد ہو جائے بدھیات کے ثبوت پر لا اور یہ کے نقض کا یہ جواب دیتے ہیں۔ کہ کبھی کبھی کوئی قضیہ بدھی ہوتا ہے نفس الامر میں لیکن ایک شخص پر اس قضیہ کے موضوع اور محمول کے صحیح معنی کا تصور مخفی ہوتا ہے جس کی بناء پر وہ انکار کرتا ہے مثلاً واجب الوجود لیس بعرض یہ ایک بدھی قضیہ ہے جسے ایک شخص انکار کرتا ہے لیکن اس کو کہا جائے کہ واجب الوجود وہ ہوتا ہے جو اپنے وجود میں غیر کا تابع نہ ہو اور عرض وہ ہوتا ہے جو غیر کا محتاج ہوتا ہے تو وہ شخص اپنے انکار سے رجوع کر دیتا ہے۔

اعتراض :- اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ اہل کشف نبی ﷺ کے قبر اور منبر کے درمیان جنت کا بانچہ دیکھتے ہیں جیسا کہ حدیث میں ہے یہ حدیث متفق علیہ ہے حدیث کے الفاظ یہ ہیں ما بین منبری و بیتی روضۃ من ریاض الجنۃ امام نوویؒ اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس کے معنی میں دو قول ہیں پہلا قول یہ ہے کہ قبر مبارک اور منبر کے درمیان جو جگہ ہے وہ جگہ بعینہ جنت کی طرف منتقل ہوگا دوسرا قول یہ ہے کہ اس جگہ میں عبادت جنت کی طرف پہنچا دیتی ہے شیخ دہلویؒ فرماتے ہیں کہ این بقعہ بعینہ از بہشت است کہ بر زمین اور دہ اند اسی طرح اہل کشف نہر چیون سیون نیل اور فرات کو دودھ اور شراب اور شہد اور پانی دیکھتے ہیں جیسے کہ حدیث میں ہے اس حدیث کھد وایت کرنے والے حضرت ابوہریرہؓ ہیں حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ یہ تمام نہریں جنت میں سے ہیں اس حدیث کو امام بخاریؒ نے معنی کے ساتھ روایت کی ہے اسی طرح ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ حضورؐ نے فرمایا انزل اللہ من الجنۃ خمسۃ انھار سیون و دجلۃ و نیل و الفرات اسی طرح اہل کشف طعام حرام کو نجاست دیکھتے ہیں اور رافضی جو شیخین کو گالیاں نکالتے ہیں اس کو خنزیر دیکھتے ہیں تو اس روایت کی کیا کیفیت ہے؟

جواب :- یہ ہے کہ یہ رویت صحیحہ ہے بغیر اس کے کہ حس نے غلطی کی ہو یہ اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ اہل کشف کے اندر ایک ایسی قوت پیدا کر دیتے ہیں جس قوت کے ذریعہ وہ ان موجودات کا ادراک کرتے ہیں جو موجودات ہماری آنکھوں سے چھپی ہوئی ہیں۔

فائدہ :- سیحون نہر ہند کو کہتے ہیں جیحون نہر بلخ کو کہتے ہیں دجلہ اور فرات عراق میں ہے اور نیل مصر میں ہے۔

قوله والحق انه لا طريق الا المناظرة معهم الخ :-

اعتراض :- اعترض یہ وارد ہوتا ہے کہ آگ کے ساتھ عذاب دینا یہ تو کبار میں سے ہے حدیث صحیح سے ثابت ہے کہ آگ کے ساتھ عذاب دینا جائز نہیں حدیث جیسے کہ دارمی وغیرہ میں روایت کی ہے عن ابی ہریرۃؓ قال بعثنا رسول اللہ ﷺ فی سریۃ فقال ان ظفرتم بفلانوفلان فحرقوهما بالنار ہتا اذا کان الفد بعث الینا فقال انی کنت امرتکم بتحریق ہذین الرجلین ثم رئا یت انه لا ینبغی لاحد ان یعذب بالنار الا اللہ فان ظفرتم بہما فاقتلوہما (نبراس ص ۵۳ حاشیہ نمبر ۳)

جواب :- اس اعتراض کے مختلف جواب دیئے گئے ہیں۔

جواب نمبر 1 :- تعذیب نہیں ہے بلکہ تادیب ہے لیکن تعذیب کے ساتھ مسمیٰ کیا کیونکہ یہ تعذیب کی صورت میں ہے۔

جواب نمبر 2 :- حضرت ابو بکرؓ اور حضرت علیؓ سے منقول کہ انہوں نے بعض زنادقہ کو آگ میں جلایا ہو تو ہو سکتا ہے کہ زندیق اور زندیق جیسے اس حکم سے مستثنیٰ ہو (نبراس)

## :- حل عبارت :-

قوله و سوفسطائیه اسم للحکمة المموهه :- سوفسطائین س کے ضمہ اور ف کے فتح کے ساتھ یونانی لفظ ہے شارح فرماتے ہیں کہ سوفسطا حکمت ممویہ کے لئے نام ہے مموہ واو کے تشدید کے ساتھ باطلہ کے معنی میں ہے مشتق ہے ممویہ سے پھر اس کو نقل کیا۔ مزین باطل اور تلخیص باطل کی طرف کسی مناسب کی وجہ سے اور مناسبت بھی یہاں پر موجود ہے کیونکہ ترہیب کا معنی ہے جعل الحديد والخشب فی صورة الذهب والعکم المزحزف عطف تفسیری ہے حکمت ممویہ کے لئے مزخرف مشتق ہے زخرف سے زخرف کا معنی ہے زہب پھر ہر باطل جو حق کی صورت میں ہو اس کو موسوم کیا زخرف کے ساتھ

حاصل یہ ہے کہ شارح ماخذ اشتقاق بیان کرتے ہیں سوفسطائیہ کا کہ یہ لفظ یونانی ہے جو دو لفظوں سے مرکب ہے سوفاف اور اسطاسوفاف کے معنی ہے علم اور حکمت اور اسطا کے معنی ہے مزین و غلط تو سوفسطا کے معنی مزین علم اور غلط علم کے ہیں پھر اس سے رباعی کا مصدر سفسطہ بروزن بعثرہ مشتق مانا گیا جیسے فلسفہ رباعی کا مصدر ہے دو لفظوں سے مرکب ہے فیلا معنی محبت اور سوفاف بمعنی علم اور حکمت اور فیلا سوفاف کے معنی محبت علم و حکمت کے۔

و اسباب العلم وهو صفتہ يتجلی الی قوله بخلاف قولهم

ترجمہ :- اور اسباب علم اور وہ ایک ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے شئی اس شخص منکشف اور واضح ہو جاتی ہے جس کے ساتھ وہ قائم ہوتی ہے یعنی واضح اور ظاہر ہو جاتی ہے وہ چیز جو ذکر کی جاتی ہے اور جس کا تعبیر کیا جانا ممکن ہوتا ہے لہذا یہ تعریف حواس کے ادراک اور عقل کے ادراک یعنی تصور اور تصدیقات یقینیہ اور غیر یقینیہ کو شامل ہوگی۔

:- (حل عبارت) :-

پہلے چند فوائد کا معلوم کرنا ضروری ہے۔

فائدہ :- انواع علم کے بارے میں مختلف اصطلاحات ہیں۔ حکماء یہ کہتے ہیں کہ اگر نسبت تامہ خبریہ کا ازعان ہو تو یہ تصدیق ہے اور اگر نسبت نامہ کا ازعان نہ ہو تو یہ تصور ہے پھر اگر تصدیق میں جانب مخالف کا احتمال ہو تو یہ ظن ہے اگر جانب مخالف کا احتمال نہ ہو تو یہ اعتقاد اور جزم ہے پھر اعتقاد اگر واقع کے مطابق نہ ہو تو یہ جہل مرکب ہے اور اگر اعتقاد واقع کے مطابق ہو تو پھر اس کا زوال ممتنع ہے یا ممکن ہے اگر اس کا زوال ممتنع ہے تو اس کو یقین کہتے ہیں اور اگر اس کا زوال ممکن ہو تو اس کو تقلید کہتے ہیں حکماء احساس، تخیل، توہم ان کو علم نہیں کہتے ہیں علم کے بارے میں دوسرا اصطلاح بعض متکلمین کی ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ العلم هو الادراک کہ علم ادراک ہی کا نام ہے عام ہے چاہے حواس کے ذریعے سے ہو یا غیر کے ذریعے سے اسی طرح عام ہے اگر تصور ہو یا تصدیق جازم ہو یا نہ ہو مطابق ہو واقع کے ساتھ یا نہ ہو اور تیسرا اصطلاح جمہور متکلمین کی ہے جمہور متکلمین یہ کہتے ہیں کہ علم ادراک حواس اور عقل کا نام ہے۔

فائدہ :- عقلاء کا بدھتہ علم اور نظریات علم کے بارے میں اختلاف واقع ہو چکا ہے اس میں مختلف مذاہب ہیں۔

مذہب نمبر ۱ :- حضرت امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ علم بدھی متصور بالکنہ ہے جب بدھی متصور بالکنہ ہے تو علم کی تعریف ممکن اس پر امام رازیؒ کی طرف سے کئی دلائل پیش کئے جاتے ہیں۔

دلیل ۱ :- جتنی اشیاء کو ہم معلوم کرنا چاہتے ہیں تو علم کے ذریعے معلوم کرتے ہیں اب اگر علم خود بھی

بدھی نہ ہو تو دور لازم آئے گا اور دور باطل ہے۔

دلیل ۲ :- علم وجدانی کیفیت میں سے ہے جیسے جوع، عطش، حرارت، برودت وغیرہ وجدانی کیفیات تو تمام کے تمام بدھی ہیں۔

دلیل ۳ :- جب کسی ایسے شخص سے جو اشیاء کو حدود اور رسوم کے ذریعے حاصل کرنے کا تجربہ نہ رکھتا ہو سوال کیا جائے کہ آپ فلاں کو جانتے ہیں تو وہ شخص ہاں یا نہیں کے ساتھ جواب دے گا تو ہاں یا نہیں کے ساتھ جواب دینا معلوم ہوتا ہے کہ اس شخص کو سوال کے مفہوم کا علم ہے اگر سوال کے مفہوم کا علم نہ ہوتا تو وہ شخص ہاں یا نہیں کے ساتھ جواب نہیں دے سکتا تھا۔

مذہب ۲ :- دوسرا مذہب امام الحرمین اور امام غزالی کا ہے۔ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ علم نظری ہے اور متعسر تحدید ہے۔

دلیل :- محسوسات میں بہت سی چیزیں ہیں جس کی تعریف جنس اور فصل سے نہیں کی جاسکتی تو غیر محسوسات کو بطریق اولیٰ نہیں کی جاسکتی۔

مذہب ۳ :- تیسرا مذہب دیگر کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ علم نظری تو ہے لیکن ممکن تحدید ہے اس کی تعریف ممکن ہے۔ کیونکہ علم مقولات میں مقولہ کیف کے تحت داخل ہے اور کیف اجناس میں سے ایک جنس ہے تو علم ایک جنس بنا اور قاعدہ ہے کل مالہ جنس فلہ فصل تو جب جنس اور فصل ثابت ہو گئے تو تعریف ہو سکتی ہے۔

وہو صفتہ یتجلی بها المذکور لمن قامت ہی بہ یہ علم کی تعریف امام ابی منصور ما تریدی سے منقول ہے۔ تعریف میں یتجلی ظہور اور انکشاف کے معنی ہیں اور بھا کے اندر باسبیت کے لئے ہے اور مذکور سے مراد شی ہے تو اب معنی یہ ہوگا کہ علم ایک ایسی صفت ہے جس کے ذریعے



سے شیئی مکشف اور ظاہر ہوتا ہے اس شخص پر جس کے ساتھ یہ صفت قائم ہے۔

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ جب مذکور شیئی کے معنی میں ہے تو مصنف شیئی ہی کو ذکر کرتے۔

جواب :- یہ ہے کہ شیئی کا اطلاق معدوم پر نہیں ہوتا مگر مجازاً اور مجاز تعریفات میں مجبور ہوتا ہے اس وجہ سے شیئی کو ذکر نہ کیا علماء کا اس میں اختلاف ہو چکا ہے کہ مذکور ذکر بضم الذال سے مشتق ہے جس کا معنی ذکر قلبی یا مذکور ذکر بکسر الذال سے مشتق ہے بعض نے قول اول کو اختیار کیا ہے کہ ذکر بضم الذال سے مشتق ہے۔ فہم قلبی کے معنی میں ہے۔

اعتراض :- ان حضرات پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ذکر قلبی بھی تو علم کے معنی میں ہے تو دور لازم آئیگا دور تو باطل ہے اس اعتراض کے دو جواب ہیں۔

جواب ۱ :- ذکر ظن اور جہل مرکب دونوں کو شامل ہے اور علم ان دونوں کو شامل نہیں۔

جواب ۲ :- معرف علم بمعنی عرفی ہے اور ذکر علم لغوی ہے تو یہ دونوں متغایر ہو گئے۔

اور بعض کہتے ہیں کہ مذکور ذکر بکسر الذال سے مشتق ہے جس کا معنی ہے ذکر لسانی۔ یہ حضرات دو دلیل پیش کرتے ہیں۔

دلیل ۱ :- متبادر یہ ہے کہ ذکر بکسر الذال ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ الفاظ تعریف کو اظہر معنی پر محمول کرنا ہے اور ظاہر معنی ہی ذکر لسانی ہے۔

دلیل ۲ :- اگر ذکر قلبی مراد ہو تو یہ وہم ہوتا ہے کہ علم حاصل ہے قلب کے ساتھ تو پھر تو ادراک حواس تعریف سے نکل جاتے ہیں شارح علامہ تفتازانیؒ نے شرح عقاید میں تفسیر ثانی کو اختیار کیا ہے اور شرح مقاصد میں تعبیر اول کو اختیار کیا ہے۔

شارح نے وی ممکن ان یعبر کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ تفسیر ثانی راجح ہے کیونکہ تفسیر تو لسان کے ساتھ کی جاتی ہے نہ کہ دل کے ساتھ۔

فی شتمل الادراک الحواس :- حواس سے حواس خمسہ ظاہرہ مراد ہے کیونکہ حواس باطنہ کے متکلمین قائل نہیں ہیں اب بات یہ ہے کہ مدرک نفس ہے یا حواس بھی مدرک ہے تو حق بات یہ ہے کہ مدرک نفس ہے حواس صرف آلات ہیں ادراک میں بعض حکماء نے یہ زعم کیا ہے کہ محسوسات کیلئے مدرک حواس ہیں لیکن ان کے اس قول کو رد کیا گیا ہے کہ ہم دیکھتے تو ہیں سنتے تو ہیں باوجود اس کے کہ اشارہ نفس کی طرف کی جاتی ہے کہ نفس نے دیکھا نفس نے سنا اب حواس کے ادراک کو جو علم کے ساتھ موسوم کیا وہ اشعری نے موسوم کیا لیکن اس قول پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ عرف اور لغت اور شرع بھائم سے علم کو نفی کرتے ہیں حالانکہ احساس تو بھائم کیلئے بھی ثابت ہیں لیکن اس اعتراض کے جواب دینے کیلئے کوشش کی گئی ہے

جواب :- جواب یہ دیا گیا کہ بھائم سے جس علم کی نفی کی گئی وہ علم بالعقل کی نفی کی گئی ہے نہ کہ علم بالحواس کی دوسرا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ تعریف میں کلمہ من زوی العقول کے لئے ہے تو احساس بھائم حد سے نکل جاتی ہے۔ تیسرا اعتراض یہ کیا گیا ان پر کہ ادراک حواس کا معنی ہے ادراک نفس فاطقہ بالحواس نفس احساس مراد نہیں ہے اس لئے کہ حواس تو آلات ادراک ہیں۔

و ادراک العقل من التصورات و لاتصدیقات :- بعض مشائخ کے کلام سے محسوس ہوتا ہے کہ ادراک کی نسبت عقل کی طرف حقیقی ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ جس طرح حواس کی طرف ادراک کی نسبت مجازی ہے اس طرح عقل کی طرف ادراک کی نسبت مجازی ہے لیکن چونکہ عقل

سب قریب تھا تو عقل کو مد رک قرار دیا۔

الیقینیہ :- یقین تصدیق جازم مطابق للواقع غیر محتمل الذوال کو کہتے ہیں جیسے الشمس موجودہ اجتماع النقیض حال جازم کی قید سے ظن خارج ہو اور مطابق کی قید جہل مرکب خارج ہو کیونکہ جس مرکب جزم باطل کو کہتے ہیں جیسے فاسفی کا جزم کہ عالم قدیم ہے اور غیر محتمل الذوال کی قید سے علم متقدم خارج ہوا متقدم وہ ہوتا ہے جو کسی علم پر تو استدلال قائم نہیں کرتا ہے لیکن اس حکم کا اعتقاد رکھتا ہے اس شخص کا متبع ہوتا ہے جس کے ساتھ اس کا حسن ظن ہے جیسے ہم فقہ میں امام ابو حنیفہ کی اتباع کرتے ہیں۔

قوله بخلاف قولهم صفته توجب تميز لا يحتمل النقيض

ترجمہ :- برخلاف بعض اشاعرہ کے قول کے کہ علم ایک ایسی صفت ہے جو ایسی صفت پیدا کرتی ہے جو نقیض کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ یہ تعریف اگرچہ حواس کے ادراک کو بھی شامل ہے معنی کی قید نہ لگانے کی بناء پر اور تصورات کو بھی اس بناء پر کہ بعض لوگوں کے بقول تصورات کے نقیض ہی نہیں ہوتی لیکن یہ تعریف تصدیقات غیہ تہذیبہ کو شامل نہیں ہونی یکن مناسب ہے کہ تجلی کو انکشاف تام پر محمول کیا جائے جو ان کو شامل نہیں ہوتا اس لئے کہ اشاعرہ نے نزدیک علم ظن کا مقابل ہے۔

:- حل عبارت :-

شارح یہ بتانا چاہتا ہے کہ علم کی جو تعریف پہلے گزر چکی ہے یعنی صفہ يتجلى بها المذکور یہ تعریف ادراک کے تمام انواع کو شامل ہے بخلاف اس تعریف کی کہ صفہ توجب تمیز انحر یہ تعریف ادراک کے تمام انواع کو شامل نہیں کیونکہ یہ تعریف اگرچہ ادراک حواس کو تو شامل ہے کیونکہ تعریف میں تمیز مطلق ذکر ہے معانی کے ساتھ متقدم نہیں ہے تو ادراک حواس کو بھی شامل ہے جو کہ معنی

نہیں ہے اسی طرح یہ تعریف تصورات کو بھی شامل ہے کیونکہ تصورات کیلئے نقائص نہیں ہوتے ہیں لیکن یہ تعریف تصدیقات غیر یقینہ کو اس وجہ سے شامل نہیں کہ ظن تو فی الحال نقیض کا احتمال رکھتا ہے اور جہل مرکب نفس الامر میں نقیض کا احتمال رکھتا ہے اسی طرح تقلید خال کے اعتبار سے نقیض کا احتمال رکھتا ہے۔

**فوائد قیود :-** تعریف میں جب صفت کہا تو یہ شامل ہیں علم کو بھی اور علم کے علاوہ جو صفات ہیں جیسے حیات سواد وغیرہ ان تمام کو شامل ہو گیا اور جب یہ کہا کہ تو جب تمیز تو تعریف سے وہ تمام صفات نکل گئے تو اس محل کو جس محل کے ساتھ یہ قائم ہے غیر سے ممتاز تو کر دیتے ہیں لیکن اس محل کو ممیز نہیں بناتے ہیں کسی اور شئی کیلئے یہ وہ صفات ہیں جو صفت ادراکیہ کے علاوہ ہیں کیونکہ قدرت مثلاً ایک صفت ہے یہ واجب کرتا ہے اس بات کو کہ جس کے ساتھ یہ قائم ہے یعنی کہ قادر تو اس کو ممتاز کرتا ہے عاجز سے لیکن یہ نہیں کہ وہ محل ممیزیشی بھی بن جائے بخلاف صفت ادراکیہ کہ صفات ادراکیہ جس طرح محل کو ممتاز کرتے ہیں غیر سے اسی طرح محل کو ممیز للغیر بھی بنا دیتے ہیں اور تعریف میں جب یہ کہا لا یحتمل النقیض تو ظن اور شک و ہم اور جہل مرکب نکل گئے کیونکہ یہ فی الحال نقیض کا احتمال رکھتے ہیں اور جہل مرکب نفس الامر میں نقیض کا احتمال رکھتا ہے اور تقلید مال کے اعتبار سے نقیض کا اعتبار رکھتے ہیں۔

**قوله ولكن ينبغي ان يحمل التجلي :-** اس عبادت سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتا ہے۔

**اعتراض :-** یہ ہوتا ہے کہ تصدیقات غیر یقینہ اگر علم ہے تو دوسری تعریف ان کو شامل نہ ہونے کی وجہ سے جامع نہیں اور اگر تصدیقات غیر یقینہ علم نہیں تو پہلی تعریف ان کو شامل نہ ہونے کی وجہ سے مانع

نہیں حالانکہ تعریف کیلئے ضروری ہے کہ جامع اور مانع ہو۔

جواب :- یہ ہے کہ مناسب یہ ہے کہ پہلی تعریف میں جو لفظ تجلی ہے جو کہ مطلق ہے اس کو انکشاف تام کے معنی میں لیا جائے کہ شئی کا اس طرح منکشف اور ماسوائے سے ممتاز ہو جائے کہ نفیض کا احتمال نہیں رہتا نہ فی الحال اور نہ فی المآل۔ اس صورت میں دونوں تعریفیں ایک ہو جائیں گے دونوں تعریفیں تصدیقاً تغیریقینہ کو شامل نہیں ہوگی۔

قوله للخلق ای المخلوق الخ الی قوله فان قيل۔

ترجمہ :- اور اسباب علم مخلوق فرشتہ انسان اور جنات کیلئے استقرار کی رو سے تین ہیں حواس سلیمہ اور خبر صادق اور عقل برخلاف باری تعالیٰ کے علم کے کہ خود اس کی ذات کی وجہ سے کسی سبب کے سہارے نہیں ہے وجہ حصر یہ ہے کہ سبب اگر خارج ہے تو خبر صادق ہے ورنہ اگر وہ آلہ ہے جو مدرک کا غیر ہے تو حواس ہے ورنہ پھر عقل ہے۔

:- حل عبارت :-

قوله للخلق :- یہاں پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے شارح اس کو جواب دیتے ہیں۔

اعتراض :- یہ ہے کہ خلق مصدر ہے خالق کے معنی میں ہے تو معنی یہ ہوگا کہ اسباب العلم للخالق حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ خالق کا علم لذاتیہ ہے وہ کسی سبب کا محتاج نہیں۔

جواب :- شارح نے ای المخلوق کہہ کر جواب دیا کہ خلق مصدر مخلوق مفعول کے معنی میں نہ کہ خالق کے معنی سے مخلوق مراد ہے فرشتہ انسان اور جن ہے۔

اعتراض :- اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ مقام تفصیل میں چند اشیاء ذکر کرنے کے بعد خاموش ہونا

دال ہے اس بات پر کہ یہاں حصر ہے یہ مقام بھی تفصیل کی ہے شارح نے ملک، انس، جن ذکر کر کے اس کے بعد خاموش ہو گئے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مخلوق ان تین میں منحصر ہیں حالانکہ مخلوق ان تین میں منحصر نہیں ہے مخلوقات تو بہت زیادہ ہیں۔

جواب :- یہ ہے کہ مخلوق سے مراد وہ مخلوق ہیں جو زوی العقول ہو اور زوی العقول یہ تین مخلوق ہیں۔

قوله بخلاف علم الخالق فإنه لذاته باری تعالیٰ کا علم چونکہ لذاتہ ہے کسی سبب کی وجہ سے نہیں ہے شارح نے باری تعالیٰ کے علم کو مخلوقات کے علم سے مستثنیٰ کرنے کیلئے اس عبارت کو ذکر کر کے کہ مخلوقات علم چونکہ اسباب کی وجہ سے ہے۔

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ لذاتہ میں ضمیر کا مرجع کس کو بنائیں گے علم کو بنائیں گے یا خالق کو بنائیں گے اگر ضمیر کا مرجع علم ہو تو معنی یہ ہوگا کہ علم خالق ذات علم کی وجہ سے ہے اور لام تعلیلہ ہے اس کا مدخول علت حقیقی ہے تو خرابی یہ لازم آئی کہ علت شئی لنفسہ کی خرابی لازم آئے گی۔ علم علم کیلئے علت بن گئی حالانکہ علت ایسی ہی لنفسہ تو باطل ہے اور اگر ضمیر کا مرجع خالق ہو تو معنی یہ ہوگا کہ علم خالق ذات خالق کی وجہ سے ہے اور لام تعلیلہ ہے مدخول اس کا علت حقیقی ہوگا کہ علم خالق ذات خالق کی وجہ سے ہے اور علت حقیقی کا یہ معنی ہوگا کہ علم صادر ہوگا ذات باری تعالیٰ سے اس کے اختیار سے حالانکہ صفات کا صدور اختیاری نہیں ہے اضطراری ہے۔

جواب :- ضمیر راجع ہے خالق کی طرف اور لام تعلیلہ کا مدخول خالق حقیقی کا نہیں بلکہ مجازی اور کنائی ہے کہ ذات باری تعالیٰ کافی ہے اپنے علم کے حصول میں اور اس علم کے تعلق معلومات کے ساتھ بغیر محتاج ہونے کسی شے کی طرف۔

الحواس السلیمہ والخبر الصادق والعقل بحکم الاستقراء :- مصنف نے حواس کو سلیمہ کے ساتھ مقید کر کے حواس مریضہ سے احتراز کیا جیسے احوال آدمی کا باصرہ احوال کا باصرہ چونکہ سلیمہ نہیں تو اس سے احتراز ہو گیا اسی طرح صفاوی آدمی کا ذائقہ وہ بھی چونکہ سلیمہ نہیں تو اس سے بھی احتراز ہو گیا۔

بحکم الاستقراء :- استقراء کا معنی ہے۔ تفحص، تتبع اور تلاش استقراء اصل میں طلب المفقود فی قرینہ قرینہ کو کہتے ہیں یعنی اسباب علم کو ان تین میں حصر کئے ہیں یہ حصر استقرائی ہے عقلی نہیں ہے۔

ووجه الضبط :- شارح ان اقسام ثلاثہ کو نفی اور اثبات کے درمیان ضبط کرنے کی وجہ بیان کرتا ہے کہ سبب دو حال سے خالی نہیں یا تو خارج عن المدرک ہو گیا نہیں

اگر سبب خارج عن المدرک ہو تو یہ خبر صادق ہے خبر صادق چونکہ صوت ہے جو خارج سے سنی جاتی ہے اور اگر سبب خارج عن المدرک نہ ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں اگر یہ سبب ایسا آلہ ہو جو مدرک کے مغایر ہو تو یہ حواس ہے اور اگر سبب ایسا آلہ نہ ہو جو مدرک کے مغایر ہے تو یہ عقل ہے

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ مدرک تو حقیقت میں نفس ناطقہ ہے عقل تو اسباب ادراک میں سے ہے تو عقل کیسے نفس کے مغایر نہیں۔

جواب :- اس اعتراض کا دو طرح جواب دیا جاتا ہے۔

نمبر ۱ :- شارح نے کلام کو تسامح پر مبنی کیا ہے کہ مشائخ کی عادت کہ فلاسفہ کی تدقیقات کو چھوڑ دیتے ہیں اس لئے کہ عقل سبب قریب ہے ادراک کیلئے اور عقل کے علاوہ جو اسباب ہے وہ ایسے جیسے کہ عقل

کیلئے خواہم ہوتے ہیں تو عقل کو مجازاً مدرک قرار دیا ہے جیسے کہا جاتا ہے القدرۃ صفۃ توءثر علی وفق الارادہ باوجود اس کے کہ موثر حقیقت میں قادر ہوتا ہے

نمبر ۲ :- یہ ہے کہ عقل صفت ہے نفس کیلئے اور اشاعرہ کے نزدیک غیر وہ ہے۔ ما ینفک فی الوجور اور صفت موصوف نہ عین ہے نہ غیر ہے

### قوله فان قيل السبب الموثر فی العلوم

ترجمہ :- اگر یہ کہا جائے کہ سبب موثر تمام علوم میں اللہ تعالیٰ ہے کیونکہ سارے علوم حاسہ اور خبر صادق اور عقل کی تاثیر کے بغیر محض اللہ تعالیٰ کی خلق اور اس کی ایجاد کا نتیجہ ہے اور حواس و اخبار تو ادراک ہے آلہ اور طریق ہے اور سبب فالجملہ بایں معنی کہ اللہ تعالیٰ اپنی عادت کے مطابق اس کے ہوتے ہوئے علم پیدا فرمادیں تاکہ مدرک جیسے عقل کو اور آلہ جیسے حس کو اور طریق جیسی خبر کو شامل ہو جائے تو انہی تین میں منحصر نہیں بلکہ کچھ اور چیزیں ہیں مثلاً وجدان اور حدس اور نظر عقل اور بمعنی ترتیب مبادی اور ترتیب مقدمات۔

### :- (حل عبارت) :-

یہ اسباب علم کو تین میں منحصر کرنے پر اعتراض ہے کہ اسباب علم کو تین میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ سبب کے بارے میں پوچھتے ہیں کہ سبب سے کونسا سبب مراد ہے سبب کے معنی میں تو تین احتمال ہیں۔

- ۱۔ سبب حقیقی
- ۲۔ سبب ظاہری
- ۳۔ سبب فی الجملہ

اگر سبب سے سبب حقیقی مراد ہے۔ سبب حقیقی تو تمام علوم میں اللہ تعالیٰ کی ذات ہے کیونکہ تمام علوم کو اللہ نے پیدا کئے ہیں اور ایجاد کئے ہیں بغیر تاثیر کسی حاسہ کے یا خبر کے یا عقل کے کیونکہ حقیقت میں اسباب مخلوق کیلئے کوئی تاثیر نہیں ہے اور اگر سبب سے سبب ظاہری مراد ہے۔ سبب ظاہری



تو عقل ہے حواس اور تو آلات ہیں اور طرق ہیں ادراک میں سبب ظاہری اس کو کہتے ہیں جس کی طرف عرف اور لغت میں فعل منسوب ہوتا ہے جیسے جلانے کیلئے آگ سبب ظاہری ہے اور اگر سبب سے سبب فی الجملہ مراد ہے تو پھر تین میں حصر کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ سبب فی الجملہ تو ان تین کے علاوہ بھی بہت ہیں سبب فی الجملہ اس کو کہتے ہیں جس کے ہوتے ہوئے علم کا پیدا کرنا عادت الہی ہو اور یہ سبب فی الجملہ جیسے کے مذکورہ تین اشیاء ہیں ان کے علاوہ مثلاً وجدان، حدس، تجربہ ان کے ہوتے ہوئے بھی اللہ تعالیٰ علم کو پیدا کر دیتے ہیں۔

وجدان :- قوہ یدرک بها المعانی القائمة ببدن المدرک وجدان ایک ایسی قوت ہے جو جسم میں موجود غیر محسوس کیفیات کا ادراک کرتی ہے جیسے غم، مزح، عطش، جوع ان کیفیات کا ادراک وجدان سے ہوتی ہے۔

حدس :- قوہ توجب سرعته انتقال الذہن الی المطلوب العلمی من غیر حاجتہ الی التفكير حدس وہ قوت ہوتی ہے جو بغیر فکر کے سرعت کے ساتھ ذہن کو مطلوب کی طرف منتقل کر دیتی ہے آلات ادراک میں حدس تمام آلات سے اشرف ہے کیونکہ اسمیں تعلم اور استدلال کی مشقت نہیں اٹھانا پڑتی ہے۔

تجربہ :- ہی تکرار مشاہدہ عن المسبب عن اسبابہ سبب کے پائے جانے کا بار بار مشاہدہ تجربہ کہلاتا ہے مثلاً زہر کھانے کے نتیجہ میں موت واقع ہونے کا کثرت سے مشاہدہ تجربہ کہلائے گا۔

قوله قلنا هذا على عادة المشائخ

:- (حل عبارت) :-

اس عبارت سے شارح اعتراض مذکور کا جواب دیتا ہے۔

جواب :- ہم تیسری شق کو اختیار کرتے ہیں کہ سبب سے مراد سبب مفضی فی الجملة ہے اور سبب فی الجملة اگر تین سے زائد ہیں جیسے کہ معترض نے ذکر کیا لیکن مصنف کا کلام مشائخ کی عادت پر مبنی ہے اور مشائخ متقدمین ان ہی تین چیزوں پر اکتفا کرتے ہیں جن کا ثبوت قطعی ہو اور اصل مرجع ہو۔

فانہم لما وجدوا :- یعنی مشائخ نے دیکھا کہ ان حواس ظاہرہ کے استعمال کے بعد بعض چیزوں کا ادراک ہوتا ہے تو حواس ظاہرہ کو سبب علم قرار دیا پھر انہوں نے دیکھا کہ دینی معلومات کا اکثر حصہ خبر صادق سے ہمیں معلوم ہوا اگرچہ اس علم کا سبب عقل کو بھی قرار دیا جاسکتا ہے مگر خبر صادق کی اہمیت کے پیش نظر خبر صادق کو دوسرا سبب علم قرار دیا اور چونکہ حواس باطنہ حس مشترک و ہم خیال وغیرہ کو فلاسفہ مانتے ہیں مشائخ کے ہاں حواس باطنہ چونکہ یقینی دلائل سے ثابت نہیں ہیں اور حدیثیات تجربات اور نظریات کی تفصیلات سے نہ انکا کوئی فائدہ ہے نہ ان سے دلچسپی ہے پھر ان سبب کا مرجع عقل ہی ہے اس سبب پر عقل کو تیسرا سبب علم قرار دیا فلاسفہ جو حواس باطنہ کے قائل ہیں اس کی تفصیل بیان کرنا لابدی ہے فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ دماغ منقسم ہے تجویفات ثلاثہ کی طرف ان تجویفات ثلاثہ میں جو سب سے وسیع ہے وہ تجویف مقدم ہے جو ناصیہ کے ساتھ متصل ہے اور ان تجویفات ثلاثہ میں جو ضیق ہے وہ تجویف اوسط ہے ان تجویفات ثلاثہ میں پانچ حواس پیدا کئے گئے ہیں ایک حس مشترک ہے یہ تجویف اول کے مقدم میں ہے حس مشترک میں حواس ظاہرہ کے تمام مدرکات مرسم ہوتے ہیں حس مشترک بمنزلہ اس حوض کے ہیں کہ جس میں پانچ نہریں ہوا کرتی ہیں دوسرا قوت متخیلہ ہے یہ قوت تجویف اول کے موخر میں ہے اس کا کام یہ ہے کہ حس مشترک کی مدرکات کو محفوظ کر دیتا ہے یہ قوت متخیلہ حس

مشترک کے لئے بمنزلہ خزانہ کے ہے۔

مثال :- جب آپ نے زید کو دیکھا تو جب تک زید حاصل ہو تو اسکی صورت حس مشترک میں مرسم ہے اور جب زید غائب ہو جائے تو اس کی صورت قوت متخیلہ میں مرسم ہو جاتی ہے اس قوت متخیلہ کی وجہ سے آپ زید کو پہچانتے ہیں جب زید واپس لوٹ جائے۔

اور تیسرا قوت متوہمہ ہے یہ قوت تجویف اوسط کے موخر میں ہے اس قوت کے ذریعے معانی جزئیہ کا ادراک کیا جاتا ہے جیسے شجاعت زید، بخل عمر وغیرہ

اور چوتھا قوت حافظہ ہے یہ قوت تجویف موخر میں ہے اس قوت کا کام یہ ہے کہ قوت متوہمہ نے جن معانی جزئیہ کا ادراک کیا تھا یہ قوت ان کو محفوظ کر دیتا ہے تو گویا قوت حافظہ قوت متوہمہ کیلئے بمنزلہ خزانہ کے ہے اور پانچواں قوت متصرفہ ہے یہ قوت تجویف اوسط کے مقدم میں رکھا ہوا ہے اس کی شان میں سے یہ ہے کہ صورت کو ترکیب دینا اور بعض کو بعض سے جدا کرنا۔

فائدہ :- محققین کا اس پر اتفاق ہے کہ کلیات اور جزئیات کیلئے مدرک وہ نفس ناطقہ ہے اور ادراک کی نسبت قوت کی طرف ایسے ہیں جیسے قطع کی نسبت سکین کی طرف سے

اس میں اختلاف ہے کہ صورت جزئیہ مادیہ وہ نفس ناطقہ میں مرسم ہوتی ہے یا نفس ناطقہ کے آلات میں مرسم ہوتی ہے اس میں دو مذہب ہوتے ہیں ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ نفس ناطقہ میں صورت کلیات تو مرسم ہوتی ہے ایک جماعت اس بات کی طرف گئی ہے کہ تمام صورت کلیہ اور جزئیہ وہ نفس ناطقہ میں مرسم ہے لیکن صورت جزئیات مادیہ نفس ناطقہ میں مرسم نہیں ہوتی ہیں بلکہ جزئیات مادیہ کی ارتسام آلات میں ہوتی ہے اس لئے کہ نفس ناطقہ مدرک للاشیاء ہے مگر اتنی بات ہے کہ نفس ناطقہ کا ادراک کرنا صورت جزئیات مادیہ کا بالواسطہ سے بالذات نہیں ہے اور نہ اس بات کی منفی نہیں کہ صورت جزئیات کی

ارتسام نفس ناطقہ میں ہو تو جس نے قول اول کو اختیار کیا ہے اس نے حواس باطنہ کو ثابت کیا ہے اور قول ثانی والوں نے حواس باطنہ کی نفی کی ہے مثبتین حواس باطنہ دودلیل پیش کرتے ہیں۔

دلیل نمبر ۱ :- پہلی دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ نفس ناطقہ بسیط ہے لہذا اگر نفس ناطقہ صور جزئیات کے ساتھ متکیف ہوگئی تو یہ اس کی بساطت کی منافی ہے۔

دلیل نمبر ۲ :- دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ وجود آثار مختلفہ یعنی اجتماع صور محسوسات اور حفظ صور محسوسات اور ادراک معنی جزئیہ اور حفظ معانی جزئیہ اور تفصیل و ترکیب یہ تمام تقاضا کرتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کیلئے مصدر اور مبدء ہو سوائے نفس ناطقہ کے اور وہ مصدر مبدء حس مشترک ہے خیال ہے وہم ہے حافظہ ہے متصرف ہے۔ لیکن جو حضرات حواس باطنہ کی انکار کرتے ہیں وہ ان دونوں دلیلوں کا جواب دیتے ہیں۔

جواب دلیل اول :- یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ نفس ناطقہ مجرد ہے بلکہ جسم ہے اور اگر اس بات کو تسلیم کیا جائے کہ مجرد ہے تو پھر اس استحالہ کو تسلیم نہیں کرتے ہیں جو تم نے کہا تھا کہ یہ محال ہے کہ صور جزئیات مادیہ کی ادراک کریں۔

جواب دلیل دوم :- یہ ہے کہ یہ بات جائز ہے کہ حس مشترک اور خیال حاسہ واحدہ ہو اس سے قبول اور حفظ کا صدور ہو اور ہا وہی طرح واہمہ اور حافظہ حساسہ واحدہ ہو۔ بلکہ یہ جائز ہے کہ دماغ کے اندر حاسہ واحدہ ہو اس سے افعال خمسہ کا صدور ہو اور ہا ہو۔ ایک جواب علامہ عبدالحکیمؒ نے دیا ہے کہ یہ بات جائز ہے کہ نفس ناطقہ مبدء ہو ان تمام آثار مختلف کے لئے پھر تو حواس کی اثبات کی طرف کوئی حاجت نہیں۔

:- (حل عبارت) :-

مصنفؒ نے پہلے اجمالاً فرمایا تھا کہ اسباب علم تین ہیں

۱۔ حواس سلیمہ ۲۔ خبر صادق ۳۔ عقل

اب ہر ایک کی تفصیل فرماتے ہیں کہ حواس کل پانچ ہیں۔

۱۔ قوت سامعہ ۲۔ قوت باصرہ ۳۔ قوت شامہ  
۴۔ قوت ذائقہ ۵۔ قوت لامسہ

بمعنی قوت الحاسہ :- اس عبارت سے شارح ایک توہم کو دفع کرنا چاہتا ہے کہ عرف میں حواس کا اطلاق ان اعضاء ظاہری پر بھی ہوتا ہے جن میں اللہ تعالیٰ نے مختلف قوتیں ودیعت کر رکھی ہیں جیسے آنکھ، ناک، کان وغیرہ تو شارح نے اس توہم کو دفع کرنا چاہا کہ حواس حاسہ بمعنی قوت کے جمع ہے اور اس پر دلیل کہ حاسہ کی تعریف قوت سے کی گئی اور آنکھ، ناک، کان وغیرہ جو ظاہری اعضاء یہ قوت نہیں بلکہ مختلف قوتوں کا محل ہیں۔

بمعنی ان العقل حاکم :- اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتا ہے۔

اعتراض :- حواس کا لفظ مطلق ہے حواس ظاہرہ اور باطنہ دونوں کو شامل ہے تو اس اعتبار سے حواس کو پانچ میں حصر کرنا درست نہیں بلکہ پانچ سے زائد ہیں۔

جواب :- شارح نے جواب دیا کہ جو حواس ہم کو معلوم ہیں اور عقل بدھی طور پر جن کے وجود کا فیصلہ کرتی ہے وہ صرف پانچ ہیں لیکن حواس باطنہ جس کے وجود کا فلاسفہ قائل ہے اگرچہ ان کا وجود ممکن تو ہے لیکن جن دلائل سے فلاسفہ حواس باطنہ کو ثابت کرتے ہیں وہ دلائل اسلامی عقائد کے موافق نہیں ہیں

السمع وہی قوۃ مودعة :- حواس خمسہ میں سے ایک حاسہ سمع ہے  
اعتراض :- حاسہ سمع کو کیوں مقدم کیا؟ حاسہ بصر کو مقدم کرتے۔

جواب :- حاسہ سمع کو شرافت کی وجہ سے مقدم کیا اس کو شرافت حاصل ہے دیگر حواس پر شرافت کی  
چند وجوہ ہے۔

نمبر ۱ :- اس وجہ سے شرافت حاصل ہے کہ حاسہ سمع جمیع جوانب سے ادراک کر لیتے ہیں برخلاف حاسہ  
بصر کے کہ جمیع جوانب سے ادراک نہیں کر سکتا ہے۔

نمبر ۲ :- حاسہ سمع من وراء جدار بھی ادراک کر لیتے ہیں برخلاف حاسہ بصر  
کے۔

نمبر ۳ :- اس وجہ سے مقدم کیا کہ کسب فضائل دینیہ اس پر موقوف ہیں۔

نمبر ۴ :- اس وجہ سے مقدم کیا کہ اکثر کمالات انسانیہ اس پر موقوف ہیں اسی وجہ سے بہت سے لوگ  
اندھے ہونگے اس کے باوجود وہ لوگ اصحاب علم اصحاب عقل ہوں گے لیکن اگر بہرے ہو تو وہ ملحقین  
بالہائم ہیں نہ قبول کر سکتے ہیں اور نہ کسی چیز کو فہم کر سکتے ہیں۔

فائدہ :- حضرت امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ سمع بصر سے افضل ہے کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ جہاں بھی ان  
دونوں کا ذکر کرتے ہیں تو سمع کو مقدم ذکر کرتے ہیں یہ مقدم ہونا دلیل ہے اس کے افضل ہونے پر اور  
اس وجہ سے بھی افضل ہے کہ نبوت کیلئے سمع شرط ہے لیکن بصر شرط نہیں اللہ تعالیٰ نے کسی ایسی ذات کو نبی  
بنا کر نہیں بھیجا ہے کہ وہ بہرہ ہو حالانکہ انبیاء کرام میں ایسے انبیاء تھے جو نابینا تھے جیسے شعیب علیہ السلام

اور حضرت یعقوب علیہ السلام (حاشیہ مولوی ملتانی)

وهیقوة مورعة فی العصب المفروش فی مقعر الصماخ :- سمع  
ایک ایسی قوت ہے جو کان کے سوراخ کے باطن میں بچھے ہوئے پٹھوں میں من جانب اللہ رکھی ہوئی  
ہے اس کے ذریعے کان کے سوراخ میں اس ہوا کے پہونچنے کے واسطے سے جو آواز کی کیفیت کے  
ساتھ متصف ہوتی ہے آوازوں کا ادراک کیا جاتا ہے۔

عصب المفروش :- عصب کہتے ہیں اس سفید جسم کو جو ہوتا تو نرم ہے لیکن اس کا ٹوٹنا مشکل  
ہو جس کو پشتو میں (پلہ) کہتے ہیں۔ علامہ عبدالعزیز فرہاری کہتے ہیں کہ دماغ کو اللہ تعالیٰ نے سر کے  
اندر رکھا ہوا ہے اور دماغ کے اندر ایک تجویف ہے جو بخار لطیف نورانی سے بھرا ہوا ہے جو اطباء کے  
نزدیک موسوم ہے روح نفسانی کے ساتھ اور اس روح کے اندر حس اور حرکت کی قوت کو رکھی گئی ہے اور  
انسان کے اندر سترے ۷ عصبہ ہیں چودہ دماغ سے ہیں باقی تمام نخاع سے ہیں ان میں سے بعض عصبہ  
حس کیلئے ہیں اور بعض حرکت کیلئے ہیں اور یہ روح ان عصبہ کے اندر داخل ہوتی ہے اور سارے بدن کو  
پہنچ جاتی ہے جب ان عصبہ میں سے کوئی عصبہ ٹوٹ جائے یا اس میں کوئی خلط واقع ہو جائے تو اس کا  
مجری بند ہو جاتا ہے تو اس عضو کی حرکت اور حس بھی باطل ہو جاتا ہے جیسے قوت شامہ کا باطل ہونا یا  
سامعہ کا باطل ہونا یا فالج کا ہونا۔

مقعر الصماخ :- مقعر ظرف کا صیغہ ہے تقعر سے مشتق ہے مقعر الاناء برتن کے باطن کو کہتے ہیں اور  
صماخ کان کے سوراخ کو کہتے ہیں کان کا سوراخ ایک کشادہ فضاء پر جا کر ختم ہوتا ہے اس فضاء  
کے باطن پر اللہ تعالیٰ نے اس پٹھے کو بچھایا ہے اور یہ فضاء ہوا سے بھری ہوئی ہے جو پٹھا اللہ تعالیٰ نے  
فضاء کے باطن پر بچھایا ہے اس میں آوازوں کے ادراک کی قوت ودیعت کر رکھی ہے جس طرح پانی  
میں پتھر پھینکنے سے لہر پیدا ہوتی ہے اس طرح کسی جسم کے ٹکرانے سے اس جگہ کی ہوا میں لہر پیدا ہوتی ہے

اور اس لہر کے نتیجے میں ہوا میں ایک خاص کیفیت پیدا ہو جاتی ہے جو صوت کہلاتی ہے پھر ہوا اس صوتی کیفیت سے متصف ہو جاتی ہے اور یہ لہر جب کان کے سوراخ میں فضاء مذکور کی ہوا تک پہنچتی ہے تو اس کے باطن پر بجھے ہوئے پٹھے میں ودیعت کی ہوئی قوت آوازوں کا ادراک کر لیتی ہے۔

**بمعنی ان الله یخلق ادراک :-** اس عبارت سے شارح فرقہ طبعیہ پر رد کرنا چاہتا ہے فرقہ طبعیہ یہ کہتے ہیں کہ حاسا بطبعہا ادراک کر لیتا ہے شارح نے رد کرتے ہوئے فرمایا کہ عادت الہی اس طور پر جاری ہے کہ بوقت موجود ہونے اس سبب کے ادراک کو پیدا کر دیتے ہیں۔

**فی النفس :-** اس لفظ کے بڑھانے سے مقصد بعض حکماء پر رد کرنا ہے بعض حکماء کہتے ہیں کہ محسوسات کیلئے مدرک وہ حواس ہے نفس نہیں ہے شارح نے رد کیا کہ محسوسات کیلئے مدرک نفس ہے۔

**والبصر وہی القوة المودعۃ فی العصبین**

**:- (حل عبارت) :-**

اور حواس ظاہرہ خمسہ میں سے دوسرا حاسہ بصر ہے اور وہ ایک ایسی قوت ہے جو ان دو کھوکھلے پٹھوں میں رکھی ہوئی ہے جو باہم دماغ میں ملے ہوئے ہیں پھر ایک دوسرے سے جدا ہو کر دونوں آنکھوں میں پہنچتی ہے اس قوت کے ذریعے روشنیوں، رنگوں، شکلوں مقداروں اور حرکتوں اور خوبصورتی و بد صورتی وغیرہ ایسی چیزوں کا ادراک ہوتا ہے جن کا ادراک بندے کی اس قوت کو استعمال کرنے کے وقت اللہ تعالیٰ نفس میں پیدا فرما دیتے ہیں۔

**فی العصبین :-** جن دو پٹھوں کے درمیان اللہ تعالیٰ نے اس قوت کو رکھا ہے ان دونوں

پٹھوں کا منشاء مقدم دماغ ہے مقدم دماغ سے شروع ہوتے ہیں قوت شامہ کے دونوں پٹھوں کے منشاء



کے پیچھے سے اور قوت شامہ کے بالکل قریب ہے اس قریب پر دلیل یہ ہے کہ اگر آنکھوں میں خوشبودار سرمہ ڈالا جائے تو اس کا بو محسوس ہوتا ہے۔

**الموجوفتین :-** اسم مفعول کا صیغہ ہے تجویف سے ہے بصر کی عصبتین کے علاوہ باقی تمام اعصاب کیلئے جوف نہیں ہیں لیکن روح جو ان اعصاب وہ اپنی لطافت کی وجہ سے نفوز کرتی ہے حکیم جالی نوس نے اس کا مثال یہ دیا ہے کہ جیسا سورج کی روشنی پانی کے اندر نفوز کرتی ہے اس طرح ان اعصاب کے اندر روح نفوز کرتی ہے لیکن بصر کے جو عصبتین ہیں ان کیلئے جوف ہیں اندر سے کھوکھلے ہیں۔

**الثلتین تتلاقیان :-** بصر کے عصبتین ملتقی حاجبین کے اوپر دونوں آپس میں مل جاتے ہیں تو اس وقت ان دونوں عصبتین کیلئے جوف واحد بن جاتا ہے ان دونوں کے درمیان مشترک ہوگی اس کو مجمع نورین کہتے ہیں اس میں حکمت یہ ہے کہ اجتماع کی وجہ سے نور قوی ہوگا اور بعض نے یہ کہا ہے کہ تاکہ دونوں کا مرئی واحد ہو جائے۔

**ثم نفترقان فتا دیان الی العینین :-** علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ یہ عصبتین جب آنکھوں کی طرف جاتے ہیں تو کس طریقے سے جاتے ہیں اس میں دو قول ہیں ایک قول شارح علامہ تفتازانیؒ کا ہے جس کو شارح علامہ نے شرح مقاصد میں ذکر کیا ہے کہ عصبتین ایک دوسرے کو کاٹتے ہوئے عصبہ یمنی بائیں آنکھ کی طرف جاتا ہے اور عصبہ یسریٰ دائیں آنکھ کی طرف جاتا ہے ان کا شکل صلیبی جیسا بن جاتا ہے جیسے یہ شکل ( ) اور بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ عصبتین کی ملاقات علی السبیل تقاطع نہیں ہے اور ایک دوسرے کو کاٹتے نہیں ہیں بلکہ صرف ملاقات ہوگئی پھر عصبہ یمنی دائیں آنکھ کی طرف اور عصبہ یسریٰ بائیں آنکھ کی طرف جاتا ہے جیسے دو دالین کو اکٹھا کیا جائے۔ ( )

والحرکات :- اعترض :- یہ ہوتا ہے کہ حرکت کا ادراک حس کے ساتھ نہیں ہوتا ہے کیونکہ حرکت تو اعراضِ نسبہ میں سے ہے، کیونکہ حرکت ایک ایسی ہیئت ہے جو جسم کو عارض ہوتا ہے اس اعتبار سے کہ جسم کی نسبت ہو مکان کی طرف اور متکلمین نے اعراضِ نسبہ کا انکار کیا ہے اور یہ کہتے ہیں کہ یہ امور اعتباریہ ہے ان کے لئے خارج میں تحقق نہیں ہے جب خارج میں ان کیلئے تحقق نہیں ہے تو حس کے ساتھ ان کا ادراک کس طرح کیا جاسکتا ہے کیونکہ ادراک حسی تو فرع ہے وجود خارجی کیلئے۔

جواب :- یہ ہے کہ متکلمین نے اگرچہ وجود اعراضِ نسبہ کا تو انکار کیا ہے لیکن متکلمین نے وجود حرکت کا اعتراف کیا کیونکہ متکلمین نے وجود این پر اتفاق کیا اور حرکت فرع ہے وجود این کیلئے فلا  
ورود تلامذہ اعتراض

والشم وہی قوة مودعته فی الذائداتین

:- حل عبارت :-

اور حواسِ خمسہ میں سے تیسرا حاسہ شمع ہے اور وہ مقدم دماغ میں پستان کے گھنڈیوں کے مشابہ پیدا ہونے والی گوشت کے دو ٹکڑوں میں ودیعت کی ہوئی وہ قوت ہے جس کے ذریعے بودار چیز کی کیفیت کے ساتھ متصف ہونے والے ہوا کے ناک کے بانسہ تک پہنچنے کے واسطے سے ہر قسم کے بو کا ادراک ہوتا ہے۔

فائدہ :- کیفیتِ شمع میں اختلاف ہو چکا ہے جمہور اور بعض حکماء کے درمیان۔

جمہور کہتے ہیں کہ ہوا بسبب مجاورت کے مشوم کے رائحہ کے ساتھ متکیف ہو جاتا ہے۔ مثلاً مشک ایک مشوم ہے ہوا جب مشک کے ساتھ مجاور ہو جاتا ہے پھر دوسرا ہوا بسبب مجاورت کے ہوا مشک

کی بو کے ساتھ متکلیف ہو جاتا ہے دوسرا ہوا بسبب مجاورت اس ہوا کے ساتھ وہ دوسرا ہوا بھی متکلیف ہو جاتا ہے اسی طرح یہ تکلیف چلتا رہے گا کہ اس ہوا کے ساتھ مجاور ہو جائے جو ہوا حکمتین کے ساتھ مجاور ہے اور بعض حکماء یہ کہتے ہیں کہ شمع کی کیفیت یہ ہے کہ مسموم سے اجزاء منفصلہ دماغ تک پہنچ جاتے ہیں اس قول کو ابی نصر فارابی کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔

اعتراض :- حکماء کے اس قول پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اس سے تو لازم آئے گا انتقاص مسموم ساعته فساعته یعنی مسموم جسم ساعة فساعة ناقص ہوتا رہے گا۔

جواب :- اس اعتراض کا بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ جو لوگ جو ہر فرد کے منکر ہیں ان کے نزدیک انتقاص جسم کی خرابی لازم نہیں آئے گی کیونکہ ان لوگوں کے نزدیک جسم غیر متناہی الا جزاء ہے۔

اعتراض :- اعتراض یہ ہوتا ہے کہ جو لوگ جو ہر فرد کے منکر ہیں ان لوگوں کے ہاں ہر منفصل عن الجسم وہ جسم ہوتا ہے اور یہ بات ناممکن ہے کہ جسم سے اتنے اجسام منفصل ہو جائیں کہ لا تخصی اور جسم انتقاص کو قبول نہ کرے بلکہ جسم ضرور بضرور انتقاص کو قبول کرے گا۔

والذوق وہی قوة منبثته فی العصب المفروش

:- حل عبارت :-

حواس میں سے چوتھا حاسہ ذوق ہے اور وہ ایسی قوت ہے جو کہ زبان کے اوپر بچھی ہوئی پٹھے میں ودیعت کی ہوتی ہے اس کے ذریعے کھائی جانے والی یا ذائقہ والی چیز کے ساتھ منہ کے اندر کی لعابی رطوبت کے اختلاط کرنے اور اس رطوبت کے پٹھے تک پہنچنے کے واسطے سے ذائقوں کا ادراک ہوتا ہے۔

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے حاسہ ذوق اور حاسہ لمس کے ساتھ منبہ کا لفظ ذکر کیا ہے اور حواس سابقہ کے ساتھ مودعتہ کا اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب :- یہ ہے کہ حاسہ ذوق اور حاسہ لمس کا محل حواس سابقہ کے محل سے زیادہ وسیع ہے۔

فائدہ :- ذوق کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے بعض علماء کہتے ہیں کہ مطعوم کے اجزائے لطیفہ لعاب کے ساتھ خلط ہو جاتے ہیں اور لعاب کی متونیت سے چٹھے کے اندر نفوذ کر دیتے ہیں تو مطعوم کی کیفیت محسوس ہو جاتی ہے اور بعض یہ کہتے ہیں کہ لعاب بسبب مجاورت کے مطعوم کے طعم سے متکلیف ہو جاتے ہیں تو محسوس لعاب کا طعم ہوتا ہے لیکن شارح کے نزدیک قول اول معتبر ہے۔

وبكل حاسته من الحواس الخمس

:- حل عبارت :-

اور ان حواس خمسہ میں سے ہر حاسہ کے ذریعے اسی چیز کی آگاہی ہوتی ہے جس کیلئے وہ حاسہ پیدا کیا گیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے ان حواس میں سے ہر ایک کو کوئی مخصوص اشیاء کے ادراک کے لئے پیدا کیا ہے مثلاً حاسہ سمع کو آوازوں کے ادراک کیلئے اور قوت شامہ کو خوشبوؤں کیلئے اور بدبوؤں کے ادراک کیلئے پیدا کیا ہے ان میں سے کسی کے ذریعے ایسی چیز کا ادراک نہیں ہوتا جس کا ادراک دوسرے حاسہ سے ہوتا ہے رہی یہ بات ہے کہ کیا ایسا ممکن ہے یا نہیں تو اس میں علماء کے اندر اختلاف ہے اور حق امکان ہے کیونکہ یہ محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہوتا ہے حواس کے موخر ہونے کی وجہ سے نہیں پس یہ بات محال نہیں کہ قوت باصرہ کو متوجہ کرنے کے بعد مثلاً آواز کا ادراک پیدا فرمادیں۔

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے جو یہ کہا کہ جس حاسہ کے ذریعے جس چیز کا ادراک کیا جاتا ہے اس چیز کا ادراک دوسرے حاسہ سے نہیں ہو سکتا مصنف کا یہ نفی کرنا بعض حواس میں تو ظاہر ہے کیونکہ یہ یقینی بات ہے کہ بصر نہیں سن سکتا سمع نہیں دیکھ سکتا۔ حاسہ شم نہ سن سکتا ہے نہ دیکھ سکتا ہے لیکن حاسہ لمس حاسہ بصر کے بارے میں اعتراض وارد ہوتا ہے اس لئے کہ حاسہ بصر کبھی کبھی ادراک کرتا ہے رطوبت اور پوست کا باوجود اس کے کہ یہ چیز مملوسات میں سے ہے لمس کبھی کبھی ادراک کرتا ہے مقدار اور حرکت کا اور سکون کا باوجود اس کے کہ یہ چیزیں مصبرات میں سے ہیں

جواب :- اس اعتراض کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

نمبر ۱ :- تخصیص اضافی ہے حقیقی نہیں اسلئے کہ معترض نے اعتراض میں جو امور بیان کئے اگرچہ ان کا ادراک لمس اور بصر سے تو ہو جاتا ہے لیکن سمع اور ذوق اور شہم سے نہیں ہو سکتا۔

نمبر ۲ :- دوسرا جواب یہ ہے کہ ادراک سے مراد ادراک بالذات ہے اور جو امور ذکر کئے ہیں وہ بالذات نہیں ہیں یعنی بالذات مبصرہ اور ملموسہ نہیں ہے۔

نمبر ۳ :- تیسرا جواب یہ ہے کہ ادراک سے مراد ادراک تام ہے ادراک کامل ہے اور امور مذکورہ میں ادراک تام اور کامل نہیں ہیں۔

واما اِنَّهٗ هل یعجز ذالک :- اس عبارت سے شارح اس اعتراض کا جواب دینا چاہتا ہے کہ ایک حاسہ کے ذریعے جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے ان چیزوں کا ادراک دوسرے حاسہ کے ذریعے ممکن ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے اہل سنت اور فلاسفہ کے درمیان اہل سنت جواز کے قائل ہیں کہ یہ ممکن ہے لیکن اہل فلاسفہ امتناع کے قائل ہیں تو شارح نے جواب دیا کہ یہ جائز ہے کیونکہ حواس کے ذریعے ادراک کرنا یہ محض اللہ تعالیٰ کی خلق اور ایجاد کا نتیجہ ہے فی نفسہ احواس کی تاثیر کی وجہ سے نہیں یہ کوئی محال نہیں ہے کہ قوت باصرہ کے ذریعے آوازوں کا اور قوت سامعہ کے ذریعے الوان اور اشکال کا ادراک ہمارے اندر فرمادیں۔

فان قيل المسیت الذائقته :- اس عبارت سے مصنف پر اعتراض وارد ہوتا ہے شارح اس کا جواب دیتا ہے۔

اعتراض :- یہ ہے کہ جب ہم کوئی ایسی چیز جو میٹھے ہونے کے ساتھ گرم بھی ہو زبان پر رکھتے ہیں تو قوت ذائقہ اس کی حلاوت کے ساتھ اس کی حرارت کا بھی ادراک کر لیتی ہے اور اسی چیز کا میٹھا ہونا اور گرم ہونا دونوں معلوم ہو جاتے ہیں حالانکہ حرارت کا بھی ادراک تو قوت لامسہ سے ہوتا ہے نہ کہ ذائقہ سے؟

جواب نمبر ۱ :- ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ جائز ہے کہ لسان کے اندر حاسہ واحد ہو وہ حاسہ واحدہ حرارت اور حلاوت دونوں کا ادراک کر لیتا ہو تو مصنف پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا اسی طرح شارح کی جواب کی طرف بھی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی لیکن شارح کے نزدیک قول اول معتبر ہے شارح نے لسان کے اندر دو قوتوں کے وجود کا دعویٰ کیا ہے جو کہ بغیر دلیل کے ہے۔

جواب نمبر ۲:- عضو واحد میں اجتماع قوتیں کوئی محال نہیں بلکہ عضو واحد قویٰ اربعہ کیلئے محل بن سکتا ہے جیسا کہ مثلاً ایک ہی عضو میں چار قوتیں ہیں ۱۔ جازبہ ۲۔ ماسکہ ۳۔ ہاضمہ ۴۔ دافعہ  
بلکہ عضو واحد اٹھ قوتیں کیلئے محل بن سکتا ہے مثلاً معدہ یہ قوتیں اربعہ مذکورہ کیلئے تو محل ہے ان قوتوں کے علاوہ دیگر چار قوتیں کیلئے بھی محل ہے اسی طرح رحم محل ہے مختلف قوتیں کیلئے یہ مختلف قوتیں رحم کے اندر جنین کے غذا اور جنین کے تربیت کے لئے ودیعت کی گئی ہے۔

### والخبر الصادق ای المطابق للواقع الخ

ترجمہ:- اور خبر صادق یعنی وہ خبر جو کہ مطابق ہو اس لئے کہ خبر ایسا کلام ہے جس کے نسبت کیلئے کوئی خارج ہو وہ نسبت کلامی اس خارج کے مطابق ہو اس صورت میں خبر صادق ہوگا ورنہ نسبت کلامی خارج کے مطابق نہ ہو تو خبر کاذب ہوگا تو صدق اور کذب اس تفسیر کے مطابق خبر کے اوصاف میں سے ہونگے اور کبھی صدق اور کذب کا اطلاق شی کی ایسی کیفیت کے ساتھ خبر دینے کے معنی پر ہوتا ہے جس کیفیت کے ساتھ وہ نفس الامر میں متصف ہے یعنی ایسی نسبت تامہ کی خبر دینا جو کہ واقع کے مطابق ہو یہ صدق ہے یا واقع کے مطابق نہ ہو یہ کذب ہے اس صورت میں صدق اور کذب مخبر کے اوصاف میں سے ہونگے پس اسی وجہ سے کہ تفسیر الاول کی رو سے صدق اور کذب خبر کے اوصاف میں سے ہیں اور تفسیر ثانی کی رو سے مخبر کے اوصاف میں سے ہے۔

بعض کتابوں میں الخبر الاصادق ترکیب توصیفی کے ساتھ آیا ہے اور بعض کتابوں میں خبر الاصادق ترکیب اضافی کے ساتھ آیا ہے۔

:- حل عبارت :-

المطابق للواقع :- شارح نے جو تشریح کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ایک ہوتا ہے نسبت کلامی اور ایک ہوتا ہے نسبت خارجی جس طرح کلام میں ایک چیز کی نسبت دوسری طرف ہوتی ہے ثبوتی یا سلبی اس کو نسبت کلامی کہتے ہیں اسی طرح خارج میں بھی اس چیز کی ثبوتی یا سلبی نسبت دوسری چیز کی طرف ہوتی ہے جس کو نسبت خارجی کہتے ہیں پھر اگر نسبت کلامی نسبت خارجی کے مطابق ہو تو یہ خبر صادق ہوگی اور اگر نسبت خارجی نسبت کلامی کے مطابق نہ ہو تو یہ خبر کاذب ہوگی۔

فان الخبر کلام :- یہاں کلام سے مراد مرکب تام ہے وہ کلام مراد نہیں جو لوگوں کے ہاں مستعمل ہے اور جو خواص اور عوام کے ہاں متبادر ہے یعنی ما یتکلم بہ یہ مراد نہیں بلکہ وہ کلام مراد ہے جو مصطلح النخاۃ ہے۔ یعنی ما تضمن الکلمتین بالاسناد اس وجہ سے کہ اگر کلام کو مرکب تام کے ساتھ مقید نہ کیا جائے پھر تو لازم آئے گا کہ مرکب تقیدی بھی خبر ہو اس وجہ سے کہ مرکب تقیدی کے اوپر بھی یہ بات صادق آتی ہے کہ یہ کلام ہے اس کی نسبت کیلئے خارج ہے اس کے ساتھ مطابقت ہے یا نہیں مثلاً زید الفاضل یہ ایک کلام ہے اس کی نسبت کیلئے خارج ہے وہ اتصاف زید بالفاضلیتہ ہم نفس الامر میں۔

وقد یقالان بمعنی الاخبار عن الشی علی ماہو بہ اولیٰ علی ماہو بہ :- اس عبارت میں ضمیر مرفوع جو کہ ہو ہے وہ شی کی طرف راجع ہے اور ضمیر مجرور جو کہ بہ ہے وہ موصول یعنی لفظ ما کی طرف راجع ہے تو عبارت یوں بنے گی الاخبار عن الشی علی وجہ یکون ہذا شی بہذا الوجه عبارت میں شی سے مراد نسبت تامہ ہے اور کلمہ ما سے مراد کیفیت ایجاب و سلب ہے حاصل یہ ہے کہ صدق کسی نسبت تامہ کے بارے میں اس کیفیت ایجاب یا سلب پر ہونے کی خبر دیتا ہے جس کیفیت کے ساتھ وہ نفس الامر میں متصف ہے۔ اور کذب کسی نسبت تامہ کے بارے میں اس کیفیات ایجاب یا سلب کے خلاف ہونے کی خبر دیتا ہے جس کے ساتھ وہ نفس الامر میں متصف ہے۔

علیٰ نوعین احدهما الخبر المتواتر الیٰ قوله فہمنا امران ترجمہ :- خبر صادقہ دو قسم پر ہے ان میں سے ایک خبر متواتر ہے یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ یہ خبر یکبار نہیں آتی بلکہ یکے بعد دیگرے اور لگا تار واقع ہوتی ہے اور وہ ایسی خبر ہے جو اتنے لوگوں کی زبان ثابت ہو جو کا متفق علی الکذب ہونا متصوّد نہ ہو یعنی ان کے متفق علی الکذب ہونے کو عقل نا جائز قرار دیں اور اس کا مصداق علم کا حاصل ہونا ہے بغیر کسی شبہ کے اور وہ بدھی طور پر علم ضروری کا فائدہ دینے والی ہے جیسے زمانہ ماضی میں گزرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور دور دراز کے شہروں کا علم۔

احدهما الخبر متواتر

:- حل عبارت :-

متواتر و تر سے مشتق ہے اصل میں کہتے ہیں ایک کا دوسرے کے بعد آنے کو پھر اس کو وحدۃ کے معنی سے مجرد کر کے متابع اور توالی میں استعمال کیا۔

سَمَىٰ بِذَلِكَ لَمَّا أَنَّهُ لَا يَقَعُ دَفْعَتُهُ :- یہاں سے شارح متواتر کی وجہ تسمیہ بیان کرتا ہے کہ تواتر کا معنی کسی کام کے وقفہ کے ساتھ لگا تار ہونے کے ہیں چونکہ یہ خبر بھی یکے بعد دیگرے پہنچتی ہے ہے اس لئے اس کو خبر متواتر کہتے ہیں اعتراض یہ کہ متواتر کی تعریف میں تو یہ کہا کہ یہ خبر یکے بعد دیگرے پہنچتی ہے یہ تو بھی جائز ہے کہ کوئی قوم کثیر دفعۃً کسی چیز کی خبر دیدیں اس صورت میں تو متابع اور توالی موجود نہیں۔

جواب :- یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ کوئی شخص جمع عظیم کی خبر کو اکٹھا سن لیں اس طور پر کہ اس شخص کو یقین ہو جائے کہ ان میں سے ہر ایک نے اسی چیز کے ساتھ خبر دے دی ہے۔

بَلْ عَلَى التَّعَاقُبِ وَالتَّوَالِي :- تعاقب کا معنی ہے بعض کا بعض کے بعد آنا توالی مشتق ہے ولاء سے ولاء قرب کو کہتے ہیں اس کا معنی متابع

قَوْلُهُ وَهُوَ الْخَبَرُ الثَّابِتُ عَلَى السَّنَةِ قَوْم :- مصنف نے جمع قلت کو ذکر کیا ہے آئیں یہ احتمال بھی ہے کہ مصنف کے نزدیک حصول تواتر دس سے کم بھی ہو سکتا ہے اور یہ احتمال بھی ہے کہ جمع قلت کو جمع کثرت کی جگہ پر استعمال کیا ہو۔ مجازاً

لَا يَتَصَوَّرُ تَوَاطُعُهُمْ :- تواءم کا اصل معنی ہے المشئى عَلَى طریق واحد ایک راستہ پر چلنا یہ مشتق ہے و طى الاقدام سے

قَوْلُهُ لَا يَجُوزُ الْعَقْلُ تَوَافُقُهُمْ :- اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا دفعیہ کرنا چاہتے ہیں اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ متواتر کہ تعریف میں تو یہ کہا کہ کذب پر جمع ہونا متصور نہ ہو زیادہ زیادہ ان کا متفق علی الکذب ہونا محال ہوگا۔ حالانکہ مجال کا تصور تو ہو سکتا ہے تو پھر نفی تصور کیسے درست ہو سکتا ہے۔

جواب :- شارح نے جواب دیا کہ لا یتصور کا معنی ہے لا یجوز العقل یعنی عقل ان سب کے متفق علی الکذب ہونے جائز نہ مانتا۔

قَوْلُهُ مَصْدَاقُهُ وَقَوْعُ الْعِلْمِ مِنْ غَيْرِ شَبِيهَتِهِ :- خبر متواتر کے راویوں کی کوئی معین تعداد



ضروری ہے یا نہیں اس میں خلف اقوال ہیں بعض کہتے ہیں کہ متواتر کے راویوں میں عدد معین شرط ہے چنانچہ ان میں ایک قاضی باقلانی کا قول ہے قاضی باقلانی کہتے ہیں کہ شرط یہ ہے کہ راویوں کی تعداد چار سے زائد ہو وہ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ شہود زنا کی تعداد چار ہے اور ان کی تعدیل بھی واجب ہے اگر چار کی خبر مفید ہوتا تو تعدیل واجب نہ ہوتا اور بعض کہتے ہیں کہ راویوں کی تعداد بارہ ضروری ہیں کیونکہ قرآن مجید میں ارشاد ہے **وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا** کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ کو امر کیا کہ قوم جبارین کے ساتھ جہاد کریں اور یہ امر کیا کہ اپنی قوم میں سے بارہ نفوس کو ان کی طرف بھیج دیں تاکہ آپ کے پاس کفار کی خبر آئیں اور بعض کہتے ہیں کہ ضروری ہے کہ راویوں کی تعداد بیس ہو کیونکہ قرآن مجید میں ارشاد ہے **اِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مَا يَتَن** لیکن یہ قول انتہائی کمزور ہے کیونکہ یہ آیت قال کے بارے میں ہے اور بعض کہتے ہیں کہ ضروری ہے کہ راویوں کی تعداد چالیس ہو کیونکہ قرآن مجید میں ارشاد ہے **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ** یہ آیت اس وقت نازل ہو گئی جس دن حضرت عمر فاروق عرشہ بالاسلام ہوئے اور حضرت عمرؓ کے ایمان لانے سے مسلمانوں کی تعداد چالیس ہو گئی اور بعض کہتے ہیں کہ ضروری ہے کہ راویوں کی تعداد ستر ہو کیونکہ قرآن مجید میں ارشاد ہے **وَخَتَارِ مَوْسَىٰ قَوْلَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَاتِنَا** اور حضرت موسیٰ نے ان ستر نفوس کو اس وجہ سے اختیار کیا تاکہ یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے کلام کو سن لیں پھر اپنی قوم کو خبر دیں اس چیز کے ساتھ جس چیز کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے انکو امر کیا ہے یا نہی کیا ہے لیکن یہ تمام کے تمام تمسکات ضعیفہ ہیں ان میں اس بات پر کوئی دلیل نہیں کہ اگر تعداد مذکورہ تعداد سے کم ہو جائیں تو پھر علم یقینی واقع نہیں ہو سکتا ہے حق بات یہ ہے کہ اخبار متفاوت ہوتے ہیں مثلاً اگر آپ نے یہ سنا کہ آپ کا پڑوسی بیمار ہے تو اگرچہ یہ خبر آپ کو ایک دو آدمی نے دیا ہو تو بھی آپ کو جزم حاصل ہو جاتا ہے اور اگر آپ نے یہ سنا کہ ملک شام میں ایک بڑا حادثہ واقع ہو چکا ہے تو اس وقت بغیر عدد کثیر کے جزم واقع نہیں ہو سکتا ہے

**قَوْلُهُمْ وَجِبَ لِلْعِلْمِ الضَّرُورِي** :- یہ خبر متواتر کا حکم ہے کہ خبر متواتر سے ضروری یقین حاصل ہوتا ہے بغیر استدلال اور بغیر نظر و فکر کے یہ جمہور کے نزدیک ہے لیکن امام الحرمین حجتہ الاسلام ابو الحسن معزلی اور الکبجی معزلی کے نزدیک یہ نظری ہے مصنف مثال پیش کرتے ہیں جیسے ماضی میں گزرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور دور دراز شہروں کا

علم کا یقین ہم کو حاصل ہے۔

قولہ لعلک تعلم بالملوک الخالیته فی الازمنته الحاضریته :- اس عبادت سے مصنف سمنیہ اور دیگر کی رد کرنا چاہتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ خبر متواتر مفید للعلم ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ خبر اس چیز کے بارے میں ہو جو فی الحال واقع ہو چکا ہو یا زمانہ قریب میں واقع ہو چکا ہو لیکن اگر زمانہ بعید میں گزر چکا ہو تو پھر خبر متواتر مفید نہیں ہے۔ یہ لوگ دلیل پکڑتے ہیں اس بات سے کہ بعض اخبار مضیہ تواتر سے ثابت ہیں لیکن وہ کذب ہیں۔ قطعاً جواب :- ہم انکو یہ جواب دیتے ہیں کہ ان اخبار کا تواتر ممنوع ہے۔

والبلدان :- ہا کے ضمہ کے ساتھ یہ بلد کی جمع ہے  
النائیہ :- یہ مہموذ العین ہے اور معتل لام ہے اس کا معنی بعیدہ ہے۔

قولہ یحتمل العطف علی الملوک وعلی الازمنه والاول اقرب :- شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ والبلدان نائیہ کا عطف ماقبل الملوک پر بھی درست ہے اور ازمنہ پر بھی لیکن عطف اگر الملوک پر ہو تو الملوک معنی قریب ہے اگرچہ لفظاً بعید ہے معنی اس وجہ سے قریب ہے کہ پھر مشائخ کے کلام کے ساتھ موافقت آتی ہے اس بحث میں کیونکہ مشائخ جب مثال پیش کرتے ہیں متواتر کی تو وجود اسکندر اور بغداد کی مثال پیش کرتے ہیں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر الملوک پر عطف کیا جائے تو دو مثال نب جائیگی اور عبارت کا معنی ہو گا زمانہ ہاے ماضیہ میں گزرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور دور دراز کے شہروں کا علم بخلاف ازمنہ پر عطف کرنے کے کیونکہ اس وقت مثال ایک پینگا اور مقام توضیح میں دو مثال بہتر ہے

قولہ فہلہنا امرات :- شارح یہ فرماتے ہیں کہ یہاں ہر دو باتیں ہیں

نمبر ۱ :- یہ کہ جز متواتر سے علم و یقین حاصل ہوتا ہے

نمبر ۲ :- یہ کہ متواتر سے جو علم و یقین حاصل ہوتا ہے وہ ضروری ہے استدلال اور ترتیب مقدمات پر موقوف نہیں ہے شارح اس بات پر کہ متواتر مفید علم و یقین ہے مثال پیش کرتے ہیں کہ مکہ نامی شہر کو نہ دیکھنے کے باوجود ہم کو علم حاصل ہے اور یہ علم تو محض اخبار متواترہ کی وجہ سے حاصل ہوا ہے

قولہ مکہ :- یہ مشتق ہے مکہ اذا نقصہ او اہلکہ سے مکہ مکرمہ کو مکہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ ذنوب کو

کم کر دیتا ہے یا ذنوب کو ختم کر دیتا ہے یا مکہ اس جبار اور شقی آدمی کو ختم کر دیتا ہے جس کا ارادہ کعبہ کے ساتھ برائی کا ہو اس شخص کو ہلاک کر دیتا ہے جو مکہ میں الحاد کرتا ہو۔ یا مشتق ہے مکہ کہ سے میم کے ضمہ کے ساتھ مکہ کہ کہتے ہیں ہڈی کے مغز کو اور مکہ مکر مہ بھی چونکہ اشرف البلاد ہے اور اصل بلاد ہے۔

قولہ بغداد :- یہ فارسی لفظ ہے باغ اور داد سے ہے اس کا معنی عدل کا باغ کیونکہ وہاں پر بادشاہ نوشیروان کا باغ تھا عدل کیلئے وہاں بیٹھتا تھا اس وجہ سے بغداد کے ساتھ موسوم ہوا۔

رہی دوسری یہ بات کی متواتر سے حاصل ہونے والا علم ضروری کیوں ہے استدلالی کیوں نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر یہ علم استدلالی ہوتا پھر فقط اس شخص کو حاصل ہو سکتا تھا جو استدلال کی قوت رکھتا ہو حالانکہ خبر متواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ بچوں تک کو حاصل ہوتا ہے جو استدلال کی قوت نہیں رکھتے ہیں

وما خبر النصارى بقتل عيسى عليه سلام واليهود بتا بیدین موسیٰ  
الی قولہ فان قيل :-

ترجمہ :- رہی نصری کی خبر عیسیٰ کے قتل کئے جانے کے متعلق اور یہودی خبر دین موسوی کی ابدی ہونے کے متعلق تو اس کا متواتر ہونا تسلیم نہیں۔

پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ ہر واحد کی خبر صرف ظن کا فائدہ دیتی ہے اور ظن کو ظن کے ساتھ ملانا یقین نہیں پیدا کرتا اور نیز ہر واحد کے کذب کا امکان مجموعہ کے کذب کے ممکن ہونے کو ثابت کرتا ہے۔ کیونکہ وہ مجموعہ عین احاد ہے ہم جواب دیں گے۔ بسا اوقات اجتماع کی حالت میں وہ بات پیدا ہو جاتی ہے جو تنہا ہونی کی حالت میں نہیں ہوتی جیسے بہت سے بالوں سے مرکب رسی کی قوت۔

حل عبارت

قولہ وما خبر النصارى بقتل عيسى عليه سلام :- اس عبارت سے شارح ان لوگوں کو جواب دینا چاہتا ہے کہ جن کے نزدیک خبر متواتر مفید للعلم نہیں ہے ان منکرین کے شحات میں ایک عظیم شہبہ ہے کہ خبر النصارى اور خبر یہودیہ دونوں متواتر ہیں باوجود تو اتر کے یہ دونوں چھوٹے ہیں تو معلوم ہوا کہ خبر متواتر مفید للعلم و یقین نہیں ہے نصاریٰ یہ کہتے ہیں کہ یہود نے حضرت عیسیٰ علیہ سلام کو قتل کیا اور پھانسی پر چڑھایا اور یہ خبر ان کے درمیان متواتر

ہے اور ہم کو یقین ہے کہ یہ جھوٹ ہے کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ فرماتے ہیں وما قتلوه وما صلبوه

والکن شبہہ لہم

فائدہ :- مفسرین نے اس کی تفسیر میں مختلف وجوہ ذکر کئے ہیں۔

نمبر ۱ :- حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے بعض یہود کو بددعا دی تو وہ یہود مسخ ہو گئے بندر اور خنزیر بن گئے تو یہود حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے قتل پر تل گئے تو اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰؑ کو خبر دیا۔ آسمان پر اٹھایا اور حضرت عیسیٰؑ کے ساتھیوں سے فرمایا کہ تم میں سے کون اس بات کو پسند کرتا ہے کہ عیسیٰؑ کی شبہہ کو اس پر ڈال دیا جائے پھر یہ لوگ اس کو قتل کر دیں پھانسی پر چڑھا دیں اور پھر وہ شخص جنت میں داخل ہو جائے تو ایک شخص کھڑے ہو گئے تو اس کو قتل کیا گیا اور پھانسی پر چڑھا دیا گیا۔

نمبر ۲ :- ایک منافق آدمی تھا وہ حضرت عیسیٰؑ کی طرف لوگوں کو راستہ بتلاتے تھے تاکہ لوگ اس کو قتل کر دیں تو اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰؑ کا شبہہ اس پر ڈال دیا تو لوگوں نے اس کو قتل کر دیا۔

نمبر ۳ :- طیطانوس یہودی اس گھر میں داخل ہو گئے جس گھر میں عیسیٰؑ موجود تھے تاکہ اس کو قتل کر دیں جب داخل ہو گئے تو حضرت عیسیٰؑ کو نہیں پایا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کو آسمان پر چڑھایا جب طیطانوس گھر سے باہر نکلے تو حضرت عیسیٰؑ کا شبہہ اس پر ڈال دیا تو اس کے ساتھیوں نے طیطانوس کو پکڑ لیا طیطانوس چیختا چلاتا تھا یہ کہتا تھا انا صاحبکم فلان اور وہ لوگ یہ جواب دیتے تھے انت عیسیٰؑ تو لوگوں نے اس کو قتل کر دیا۔

اور یہود نے حضرت موسیٰؑ سے یہ خبر نقل کی تھی کہ حضرت موسیٰؑ علیہ السلام نے فرمایا تم کو بالسبت ما دامت السموة والارض۔

اور اس خبر میں اس بات پر تصریح ہے کہ حضرت موسیٰؑ علیہ السلام کا دین ابدی ہے غیر منسوخ ہے اور ہم کو یقین ہے کہ ہماری شریعت ناختمہ ہے ہر شریعت کیلئے۔

قولہ فتواترہ ممنوع :- اس عبارت سے اعتراض مذکورہ کا جواب دینا چاہتے ہیں اس کے مختلف جوابات ہیں ایک اجمالی جواب ہے۔ کہ تو اتر کا مصداق حصول یقین ہے حالانکہ ان خبروں میں حصول یقین نہیں اور ایک تفصیلی جواب ہے خبر نصاریٰ کا مختلف وجوہ سے جواب دیا گیا ہے۔

۱۔ ایک تو یہ ہے کہ خبر نصاریٰ بعض کے نزدیک چار آدمی سے منقول ہے اور چار عدد تو اتر سے نہیں اس وجہ سے متواتر نہیں ہے۔

۲۔ یہ بھی جواب دیا گیا ہے کہ جو یہود حضرت عیسیٰؑ کے گھر میں داخل ہو گئے تھے وہ چھ یا ساتھ تھے تو یہ قلیل ہونے کے ساتھ ان کا کذب پر متفق ہونا کوئی بعید نہیں ہے۔  
اور خبر یہود کے دو جواب دیئے جاتے ہیں۔

۱۔ مشہور مجوسی بادشاہ بخت نصر نے بیت المقدس پر چڑھائی کی یہود کا قتل عام کیا ان کا خاتمہ کر دیا اگر شاہزادہ و نادر کچھ یہودی بچ گئے ان کا کذب پر متفق ہونا محال نہیں ہے۔

۲۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ خبر یہود متواتر نہیں ہے بلکہ اس خبر کو ابن راوندی زندیق نے اختراع کیا پھر اس خبر کا یہود پر اتقاء کیا تاکہ یہود مسلمانوں کے خلاف اس خبر سے حجت پکڑیں لیکن سب سے زیادہ تسلی بخش جواب مولانا محبت اللہ صاحب نے دیا ہے کہ اگر بالفرض و تقدیر دونوں خبروں کو متواتر تسلیم کیا جائے پھر بھی ائمہ اضر وارد نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ متواتر کا مفید علم ہونے کیلئے یہ بھی ضروری ہے کہ اس کے خلاف پر کوئی دلیل قطعی بھی قائم نہ ہو لیکن قتل عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں جو نصاریٰ کی خبر ہے اس کے خلاف دلیل قطعی قائم ہے وہ قرآن مجید کی آیت ہے وما قتلوه وما صلبوه اسی طرح یہود کی خبر کے مخالف اہشاد باری تعالیٰ ہے ان الدین عند اللہ اسلام

فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن الخ :- یہاں سے اعتراض کرنا چاہتے ہیں لیکن اعتراض سے پہلے صاحب قیل پر اعتراض ہوتا ہے۔

اعتراض :- صاحب قیل کا کہنا ہے کہ خبر کل واحد لا يفيد الا ظن یہ متقوض ہے خلفاء راشدین میں سے کسی ایک کے خبر سے کیونکہ خلفاء راشدین کی خبر مفید یقین ہے نہ کہ مفید ظن؟

جواب :- یہ دیا جاسکتا ہے کہ صاحب قیل نے جو لا يفيد اليقين کہا ہے یہ مبالغہ جزئیہ ہے کہ بعض اخبار یقین کا فائدہ نہیں دیتے اتنی مقدار معترض کیلئے کافی ہے۔

لیکن اصل میں یہ سوال باطل ہے اس جواب کی طرف کوئی احتیاج نہیں کیونکہ اصول میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ خبر واحد ظنی ہے۔ خلفاء اور غیر خلفاء میں کوئی فرق نہیں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان اکابر کی خبر مفید ہے ظن

قوی کیلئے۔

اصل اعتراض :- صاحب قیل یہ کہتے ہیں کہ خبر متواتر اخبار احاد کا مجموعہ ہے اور ہر واحد کی خبر مفید ظن ہے تو مجموعہ بھی مفید ظن ہے علم بمعنی یقین کا فائدہ نہیں دے گا۔ اور نیز ہر واحد کے کذب کا امکان ہے اور امکان کذب کے ہوتے ہوئے علم بمعنی یقین حاصل نہیں ہو سکتا لہذا یہ کہنا کہ جو خبر متواتر مفید للعلم یقین ہے یہ درست نہیں؟

جواب :- شارح جواب دیتے ہیں کہ مجموعہ کا حکم افراد سے مختلف ہوتا ہے مثلاً ایک بال کو تھوڑا آسان ہے مگر بہت سے بالوں سے بنی ہوئی رسی کو توڑنا مشکل ہے۔

فائدہ :- شارح نے کلمہ رب استعمال کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ مجموعہ کے حکم کا افراد سے مختلف ہونا کلی نہیں

جواب تحقیقی :- قاعدہ ہے اجتماع اسباب یقتضی قوۃ السبب خبر سبب ہے اعتقاد کیلئے جب اخبار متعدد ہو۔ بسبب تعدد خبرین تو اعتقاد قوی ہوگا۔

فان قیل الضروریات لا یقع فیہا التفاوت ولا اختلاف النخ الی  
قولہ و النوع الثانی :-

ترجمہ :- پھر اگر کہا جائے کہ ضروریات میں نہ تو تفاوت ہوتا ہے اور نہ اختلاف اور حال یہ ہے کہ ہم واحد کے نصف الاثنین ہونے کے علم کو وجود سکندر کے علم سے اقویٰ پاتے ہیں اور متواتر کے مفید علم ہونے کا عقلاء کی ایک جماعت جیسے سمینہ اور براہمہ نے انکار کیا ہم جواب دیں گے کہ یہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف نہ ہونا تسلیم نہیں بلکہ ضروری کی اقسام میں انیسیت و عادیۃ اور استعمال اور دل میں بات گذرنے اور اطراف تصور میں تفاوت ہونے کی وجہ سے باہم تفاوت ہوتا ہے اور تکبر اور عناد کی وجہ سے یہ بھی ضروری میں اختلاف ہوتا ہے جیسے سوفسطائیہ کا تمام بدھیات کے اندر :- حل عبارت :-

یہاں سے شارح ایک اعتراض کر کے پھر اس کا جواب دیتے ہیں اعتراض :- رتاب کہ پہلے یہ کہا تھا کہ متواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ضروری ہے یہ درست نہیں کیونکہ ضروریات میں باہم تفاوت اور اختلاف نہیں ہوا کرتا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ تفاوت اور اختلاف دونوں ہیں اس لئے کہ واحد کے نصف الاثنین ہونے کا علم و یقین جو ضروری ہے وجود سکندر

کے علم سے جو خبر متواتر سے حاصل ہوا ہے اقویٰ ہے تو تفاوت پایا گیا اور عقلاء کی ایک جماعت نے متواتر کے مفید علم ہونے کا انکار کیا تو جب تفاوت اور اختلاف موجود ہے تو متواتر سے حاصل ہونے والے علم کو ضروری کہنا صحیح نہیں ہے۔

کسمنیہ :- یہ سین کے ضمہ کے ساتھ اور میم کے فتح کے ساتھ یہ ایک قوم ہے عبدة الاحنام میں سے منسوب ہے سومات کی طرف سومات کے ہندو بڑی تعظیم کرتے ہیں بہت دور دراز کے علاقوں سے اس کی طرف سفر کرتے ہیں انکا یہ عقیدہ ہے کہ جس نے سومات کی زیارت کی تو اس کی روح قالب بشر میں مسخ ہوگا۔

والبر اہمہ :- یہ کفار ہند کی ایک قوم ہے منسوب ہے ان کے رئیس برہمن کی طرف بعض کہتے ہیں کہ یہ برہام ہے بعض کہتے ہیں کہ یہ ایک بت کا نام ہے اس کی طرف منسوب ہے۔

قولہ قلنا هذا ممنوع بل قد يتفاوت انواع الضروری :- یہ اعتراض مذکور کا جواب ہے کہ تم جو کہتے ہو کہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف نہیں ہوتا یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف دونوں ہوتے ہیں اور یہ تفاوت مختلف اسباب کی وجہ سے ہے ایک سبب تو انسیت اور عادت اور استعمال کا پایا جانا ہے واحد اور اثین کثرت استعمال کی وجہ سے ذہن سے بہت مانوس ہیں اسی طرح واحد کا نصف الاثنین ہونا یہ بھی ذہن سے بہت مانوس ہیں اس کے برخلاف سکندر کا نام استعمال میں کم آنے کی بناء پر زیادہ مانوس نہیں ہے اسی طرح ضروریات میں تفاوت کبھی اطراف قضیہ یعنی موضوع و محمول کے تصور میں بایں معنی تفاوت پائے جانے کی وجہ سے ہوتا ہے کہ ایک حکم ضروری کے موضوع و محمول بدھی میں اور دوسرے حکم ضروری کے موضوع و محمول نظری میں اور دوسرے حکم ضروری کے موضوع و محمول نظری ہیں۔

فائدہ :- متواتر کے بارے میں مخالفین بہت سے شکوک وارد کرتے ہیں مثلاً ایک شبہ یہ وارد کرتا ہے کہ خبر متواتر تو محسوس سے واقع ہوتی ہے حالانکہ حس تو غلطی کرتا ہے حس تو متحرک کو ساکن اور ساکن کو متحرک دیکھتا ہے جیسے کوئی شخص سفینہ کے اندر بیٹھا ہو تو سائل اس کو متحرک نظر آتا ہے نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ خبر تو زید سے دیا ہو لیکن دیکھا عمر کو ہو اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے عمر کو زید کے مشابہ کیا ہو۔ نیز یہ بات بھی ثابت ہے کہ حضرت جبریل کی تصویر دجیہ العسی کی صورت میں ثابت ہے نیز ملائکہ غزوہ بدر کے موقع پر آدمیوں کی صورت میں آئے ہوئے تھے نیز جو آدمی خائف ہو ایسی چیز کو دیکھتے ہیں جن کی خارج میں وجود نہیں نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ خبر ایک آدمی کے کذب سے پیدا ہو چکی ہو پھر اس خبر کو جماعت نے نقل کیا

ہو پھر کئی جماعات نے نقل کی ہوا ان تمام شبہات کا جواب یہ ہے کہ ضروری میں تشکیک غیر مسموع ہے۔

والنوع الثانی خبر الرسول الموبد ای الثابت رسالته بالمعجزه الی  
قوله کونه موجبا

ترجمہ :- اور دوسری قسم اس رسول کی خبر ہے جس کو قوت بخشی گئی ہو۔ یعنی جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہو اور رسول وہ انسان ہیں جس کو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی طرف احکام شرعیہ کیلئے مبعوث فرمایا ہو اور رسول میں کتاب کی شرط لگائی جاتی ہے۔ بخلاف نبی کے وہ عام ہے اور معجزہ وہ عادت کو توڑنے والا امر ہے جس کے ذریعے اس شخص کی سچائی کو ظاہر کرنا مقصود ہو جو اپنے رسول ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور وہ خبر رسول ایسے علم کا موجب ہوتا ہے جو استدلال ہو یعنی دلیل وہ ہے جس میں صحیح نظر کرنے سے ذہن کی رسائی کسی مطلوب خبری کی علم کی طرف ممکن ہو اور کہا گیا کہ دلیل چند قضاویوں سے مرکب ایسا قول ہے جو بالذات دوسرے قول کو مستلزم ہو تو پہلی تعریف کی بناء پر وجود صانع پر دلیل صرف عالم ہے اور دوسری تعریف کی بناء پر ہمارا قول العالم متغیر وکل متغیر حارث ہے بہر حال مناطہ کا یہ کہنا کہ دلیل وہ ہے جس کے علم سے دوسری شے کا علم لازم آئے تو یہ دوسری تعریف کے زیادہ موافق ہے۔

حل عبارت

:- والرسول انسان :- یہاں پر اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ انسان کے بجائے رجل کیوں نہیں کہاں جواب یہ ہے کہ رجل اس وجہ سے نہیں کہا کہ بعض علماء سے حضرت مریم کی نبوت کا قول بھی ثابت ہے لیکن یہ قول غیر معتبر ہے اس وجہ سے

کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ وما ارسلنا من قبلك الا رجا لا نوحی الیہم

بعثہ اللہ تعالیٰ الی لخلق تبلیغ الاحکام الشرعیہ :- اشاعرہ کے نزدیک یہاں پر لام یہ لام غایت اور لام عاقبتہ ہے جیسے کسی شاعر کے قول میں لدو اللہ موت و ابنوا للخراب یہ غرض کے لئے نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالاعراض نہیں

بعض نے یہ کہا ہے کہ الاحکام کے اندر حکم سے مراد حکم اصولی ہے یعنی حکم اللہ تعالیٰ المتعلق بالفعال المکلفین لیکن اس قول پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ پھر تو اعتقادات خارج ہو جاتے ہیں حالانکہ اعتقادات اہم وہ چیزیں ہیں جن کی انبیاء تبلیغ کرتے تھے۔



اعتراض :- بعض حضرات نے رسول ﷺ کی تعریف پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ تعریف اس نبی کو شامل نہیں جس کو اللہ تعالیٰ نے نبیجھا ہو غیر کے دین کی تبلیغ کے لئے جیسے حضرت یوشع کو اللہ تعالیٰ نے دین موسیٰ کی تبلیغ کے لئے نبیجھا تھا۔

جواب :- یہ دیا جاتا ہے کہ حضرت یوشع مبلغ تھے ان لوگوں کے لئے جن کو دعوت سابقہ نہ پہنچی تھی

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ یہ تعریف اس نبی کو شامل نہیں جس کی طرف وحی کی گئی ہو تکمیل نفسہ کے لئے جیسے

زید بن عمرو بن نفیل القرشی

جواب :- ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ مذکورہ پیغمبر کو لوگوں کے طرف نہیں بھیجا بلکہ اس نے لوگوں کو یہ کہا یا یہا

الناس هلمو الی لم یبق علی دین ابراہیم غیری

جواب ۲ :- دوسرا جواب یہ ہے کہ اس کی نبوت ثابت نہیں کیونکہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ

نے فرمایا ایسے بینے و بین عسی نبی

وقد یشرط فیہ الكتاب یخلاف النبی فانہ اعم :- رسول اور نبی کے درمیان نسبت

کے بارے میں اختلاف واقع ہو چکا ہے اس میں مختلف مذاہب ہیں۔

نمبر ۱ :- ایک مذہب یہ ہے کہ رسول اور نبی کے درمیان مساوات ہے لیکن اس مذہب پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ

کی کارشاد ہے وما ارسلنا من قبلک من رسول ولا نبی اگر مساوات کی نسبت ہوتی تو

پھر رسول کے بعد نبی کو ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی۔

نمبر ۲ :- دوسرا مذہب یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان تباہی کی نسبت ہے کیونکہ رسول وہ ہے جس کے پاس شرع جدید

ہو نبی وہ ہے جس کے پاس شرع جدید نہ ہو لیکن اس مذہب پر بھی اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حضرت اسماعیلؑ کے بارے

میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں وکان رسول نبیا اگر تباہی کی نسبت ہوتی تو پھر دونوں کیسے جمع ہو گئے۔

نمبر ۳ :- تیسرا مذہب یہ ہے کہ رسول اعم ہے کیونکہ رسول ملائکہ سے بھی ہوگا اور انسانوں سے بھی ہوگا لیکن نبی احص ہے

کیونکہ نبی فقط انسانوں سے ہوگا۔

نمبر ۴ :- چوتھا مذہب جمہور کا ہے کہ نبی اعم ہے رسول سے جمہور اپنے مذہب پر دو دلیل قائم کرتے ہیں

دلیل ۱ :- اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے وما ارسلنا من قبلک من رسول ولا نبی نبی کا رسول

کے اوپر عطف کیا گیا ہے اور عطف مقتضی ہے مغابرت کے لئے اب یا تو رسول نبی سے مباین ہوگا یا مساوی ہوگا یا احض ہوگا یا اعم مبائن تو اس وجہ سے نہیں ہو سکتا ہے کہ بعض مواد میں رسول اور نبی دونوں متحقق ہے جیسے حضرت اسماعیل کے بارے میں ارشاد ہے وکان رسول نبیا نیز مساوی بھی نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ نفی احد امستأویین مستلزم ہے نفی مساوی آخر کے لئے اسی طرح اعم بھی نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ نفی اعم مستلزم ہے نفی احض کے لئے تو معلوم ہوا کہ دونوں میں نسبت عام خاص مطلق کی ہے نبی اعم ہے رسول احض ہے۔

دلیل ۲ :- حدیث بھی دال ہے اس بات پر کہ انبیاء کی تعداد رسل سے زائد ہیں چنانچہ نبی ﷺ سے پوچھا گیا انبیاء کی تعداد کے بارے میں تو آپ ﷺ نے جواب دیا مائتہ الف وادبعته وعشرون الفا پھر پوچھا گیا کہ ان میں رسول کتنے ہیں تو آپ ﷺ نے جواب میں فرمایا کہ ثلث مائتہ وثلثتہ عشر فائدہ :- جمہور کے نزدیک نبی چونکہ اعم ہے رسول ﷺ سے پھر ان کا آپس میں اختلاف واقع ہو چکا ہے بعض یہ کہتے ہیں کہ رسول ﷺ میں کتاب شرط ہے یعنی رسول کے ساتھ کتاب ہوگا بخلاف نبی کے کہ نبی کے بارے میں جائز ہے کہ بذریعہ وحی ہو یا بذریعہ الھام ہو لیکن اس قول پر اعتراض وارد ہوتا ہے

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ رسولوں کی تعداد تو تین سو تیرہ ۳۱۳ ہیں اور کتابوں کی تعداد ایک سو چار ہیں پھر تو کتابوں کی تعداد بھی رسولوں کی تعداد کے موافق ہونی چاہیے تھی اس اعتراض کے دو جواب دیئے گئے ہیں۔

جواب :- یہ جواب سید شریف نے شرح المواقف میں دیا ہے جواب یہ دیتے ہیں ویشترط فی الرسول ان یکون معہ کتاب سواء انزل علیہ او علی من قبلہ لکن یکون عامل بالکتاب کہ رسول کیلئے یہ شرط ہے کہ اس کے پاس کتاب ہو پھر عام ہے کہ کتاب اس پر نازل ہو چکی ہو۔ یا اس سے پہلے پیغمبر پر نازل ہو چکی ہو۔

جواب ۲ :- یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ جائز ہے کہ نزول کتب مکرر ہو چکی ہے جیسے کہ صورتہ فاتحہ ایک بار مکہ میں نازل ہو گئی پھر مدینہ میں نازل ہو گئی۔

قولہو المعجزہ امر خالق للعادات قصد به الخ :- یہ معجزہ کی تعریف ہے یعنی معجزہ وہ امر ہے جسے باری تعالیٰ خلاف العادۃ طور پر نبی کے ہاتھ پر دعویٰ نبوت میں اس کی سچائی ظاہر کرنے کیلئے صادر فرمائے۔

فائدہ :- معجزہ حجت بینہ آیتہ یہ چاروں الفاظ متحد بالذات ہیں متغایر بالاعتبار ہیں اس حیثیت سے کہ مستلزم ہے تعجب - خصم کیلئے تو معجزہ ہے اور حیثیت سے کہ اس کے ذریعے خصم پر غلبہ حاصل ہو جاتا ہے تو حجت ہے اور اس حیثیت سے کہ اس سے اظہار نبوت ہوتی ہے تو بینہ ہے اور اس حیثیت سے کہ یہ علامہ ہے نبوت پر تو آیت ہے۔

اعتراض :- معجزہ کی تعریف پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ معجزہ کی تعریف مانع دخول غیر سے نہیں کیونکہ اس میں سحر، تنہی داخل ہو جاتا ہے تنہی تو بھی نبوت کا دعویٰ کرتا ہے اور خوارق عاده امور کو ظاہر کرتا ہے حالانکہ اس کو معجزہ نہیں کہتے ہیں اس اعتراض کے تین جواب دیئے گئے ہیں۔

جواب :- یہ ہے کہ خارق العاده سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس خارق العاده امر کو پیدا کر دیں۔ اور عاده اللہ یہ جاری ہے کہ کاذب کے ہاتھ پر امر خارق العاده کو ظاہر نہیں کرتے ہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کاذب مدعی نبوت کو ذلیل کر دیتا ہے جیسے مسلمہ کذاب نے ایک عورت کو دعویٰ تو اس کی دوسری آنکھ بھی ضائع ہو گئی۔

جواب ۲ :- اگر اس بات کو تسلیم کیا جائے کہ امر خارق العاده کاذب کے ہاتھ پر ظاہر ہو جاتا ہے۔ تو بھی معجزہ کی تعریف سے خارج ہو جاتا ہے کیونکہ معجزہ کی تعریف میں یہ قید ہے کہ اظہار صدق من ادعی النبوت اور اظہار صدق فرع ہے وجود صدق کا اور تنہی کاذب کے مادہ میں صدق نہیں تو پھر اظہار صدق کیسا ہو سکتا ہے۔

جواب ۳ :- یہ ہے کہ سحر معجزہ کی تعریف میں داخل نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ معجزہ مباشرت اسباب پر موقوف نہیں ہے سحر مباشرت اسباب پر موقوف ہے سحر مباشرت اسباب پر موقوف ہے عاده اللہ ایسے جاری ہے کہ کوئی شخص اسباب کا ارتکاب کر لیتا ہے پھر اللہ تعالیٰ اس کے ہاتھ پر امر غریب ظاہر کرتا ہے جیسے ستمو نیا کے استعمال کے بعد عاده اللہ یہ جاری ہے۔ کہ پھر اسہال کر دیتے ہیں۔

مثال :- جو چیز مباشرت اسباب کے بعد حاصل ہو جاتی ہے اس کو خارق العاده نہیں کہتے ہیں جیسے مریض کو اگر شفا مل جائے دعا کی وجہ سے تو امر خارق ہے اور اگر مریض کو شفا مل جائے ادویہ کی وجہ سے تو یہ امر خارق نہیں ہے۔

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ کرامت اولیا تو معجزہ ہوتا ہے اس ولی کے نبی کیلئے حالانکہ کرامت سے مقصود اظہار صدق نہیں اگرچہ اظہار صدق کو مستلزم تو ہے۔ بالفاظ دیگر معجزہ کی تعریف جامع نہیں اس سے کرامت اولیاء خارج ہو جاتا ہے۔ کیونکہ

کرامت اولیاء سے مقصود اظہار صدق نبی نہیں ہے۔

جواب :- یہ ہے کہ قصد اظہار معجزہ حقیقی میں ہے اور کرامت اولیاء معجزہ تشبیہی ہے یا معجزہ تغلیبی ہے۔

اسی طرح ارہاصات جو نبی کے ہاتھ پر قبل بعثت ظاہر ہوتے ہیں۔ ان کو تغلیباً اور تشبیہاً معجزہ کہا جاتا ہے۔ نہ کہ

حقیقتاً

قولہو هو ای خبر الرسول یوجب العلم الاستدلالی :- یہ خبر رسول کے علم کا بیان ہے

کہ خبر رسول ایسے علم و یقین عطا کرتا ہے جو استدلالی ہوتا ہے۔

دلیل کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں ایک تعریف متکلمین کی ہے متکلمین نے یہ تعریف کی ہے کہ دلیل اس چیز کو کہتے ہیں جس میں صحیح نظر کرنے سے ذہن کی رسائی ایسے نتیجہ کی طرف ممکن ہو جس کی تعبیر جملہ خبریہ کی شکل میں ہو۔

فائدہ :- شارح نے ممکن ان یتوصل کہا ہے امکان کی دو قسمیں ہیں

۱۔ امکان خاص ۲۔ امکان عام

امکان خاص کا وظیفہ سلب الضرورة من جانبین ہے اور امکان عام کا وظیفہ سلب

الضرورة من جانب المخالف ہے یہاں پر امکان خاص اور امکان عام دونوں صحیح ہیں اگر امکان

خاص مراد ہو تو تقدیر عبارت یوں ہوگی الدلیل ما یتوصل بصحیح النظر فیہ الی المطلوب

خبری با الامکان الخاص یعنی امکان خاص کی صورت میں نہ تو مطلوب تک توصل ضروری ہے اور نہ

عدم توصل ضروری ہے بلکہ دونوں جائز ہے توصل نتیجہ تک اس وقت جائز ہوگا جبکہ قیاس کی شرائط موجود ہو اور عدم توصل

اس وقت ہوگا جبکہ قیاس کی شرائط موجود نہ ہو اور اگر امکان عام مراد ہو تو معنی یہ ہوگا کہ عدم توصل ضروری نہیں اب توصل

ضروری ہے توصل ضروری نہیں اگر قیاس کی شرائط پورہ موجود ہو تو توصل ضروری ہے۔ اور عدم توصل ضروری نہیں تو اس

میں تفصیل یہ ہے اگر قیاس کی شرائط پورہ موجود نہ ہو۔

فائدہ :- ویمکن کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ بالفعل نتیجہ کی طرف ذہن کی رسائی ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ

امکان کافی ہے۔

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ تعریف تو دلیل معقول اور دلیل ملفوظ دونوں کو شامل ہے ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ تعقل

دلیل مستلزم ہے تعقل نتیجہ کیلئے لیکن تلفظ بالدلیل مستلزم نہیں ہے تلفظ بالنتیجہ کے لئے؟

جواب :- یہ ہے کہ دلیل معقول میں تعقل بالدلیل مستلزم ہے۔ تعقل بالنتیجہ کے لئے بدون واسطہ اور تلفظ بالدلیل مستلزم ہے تلفظ بالنتیجہ کے لئے بالواسطہ فرق صرف واسطہ کے لحاظ سے ہے۔

وقیل قول موءلف من قضیا :- یہ دلیل کی دوسری تعریف ہے یہ مناطقہ نے کی ہے کہ دلیل چند معلوم قضیایا سے مرکب ایسا قول ہے جو بالذات کسی دوسرے قول کو مستلزم ہو۔

فائدہ :- فلاسفہ کے نزدیک یہ استلزام واجب ہے اس وجہ سے کہ نظر ذہن کیلئے استعداد تام کو واجب کرتا ہے علم بالنتیجہ کیلئے اور استعداد تام واجب کرتا ہے فیضان کو عالم عقول سے بلا تخلف کیونکہ اگر تخلف ہو جائے پھر تو کبھی کبھی فیضان ہوگا اور کبھی ترک فیضان ہوگا۔ یہ تو ترجیح بلا مرجح ہے۔

اشاعرہ کے نزدیک یہ استلزام عادی ہے یعنی عادة اللہ اس طور پر جاری ہے کہ نظر صحیح کے بعد علم کو پیدا کر دیتے ہیں اگرچہ تخلف بھی جائز ہے اس وجہ سے کہ صانع مختار ہے اور مختار کسی مرجح کو محتاج نہیں ہے اور معتزلہ کہتے ہیں کہ یہ استلزام تولیدی ہے استلزام تولید کا مطلب یہ ہے کہ فعل اختیار یہ فعل غیر اختیاری کو واجب کرے جیسے تحریک ید تحریک مقاح کو واجب کرتا ہے اور امام رازیؒ وجوب عقلی کے قائل ہے جیسے زوجیت کا واجب ہونا اثین کیلئے اس وجہ سے کہ جس کو یہ یقین ہو گیا کہ عالم متغیر ہے اور ہر متغیر حادث ہوتا ہے تو یہ بات محال ہوگی اس کو یہ یقین نہ ہو کہ عالم حادث ہے۔

قوله فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم :- شارح دونوں تعریفوں میں فرق بیان کرنا چاہتا ہے کہ پہلی تعریف کے لحاظ سے دلیل مفرد ہوگی اور وجود صانع پر دلیل صرف عالم ہوگا اور دوسری تعریف کے لحاظ سے دلیل مرکب ہوگی۔ مثلاً وجود صانع پر دلیل ہمارا قول العالم حادث و کل حادث فله صانع ہے کیونکہ یہ دو قضیوں سے مرکب ہے ایسا قول ہے جس سے لازمی طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ العالم له الصانع۔

قولہو اما قولہم الدلیل هو الذی یلزم الخ :- یہ کتب منطق میں مذکور ہے اور مناطقہ دلالت کا یہ معنی کرتا ہے کہ دلالت کسی چیز کا اس طرح ہونا کہ اس کے علم سے لازمی طور پر کسی چیز کا علم ہو جائے مثلاً دھواں ایسی چیز ہے کہ جس کے علم سے لازمی طور پر آگ کا علم ہوتا ہے۔ لہذا دھواں آگ پر دلیل ہے۔

فباثانی اوفق :- یعنی یہ تیسری تعریف دوسری تعریف کے زیادہ موافق ہے کیونکہ دونوں تعریفیں اعتبار لزوم میں شریک ہیں جس طرح تیسری تعریف میں نتیجہ علم کا لازم قرار دیا ہے۔ دوسری تعریف میں بھی نتیجہ کا علم لازم قرار دیا ہے۔

واما کونہ موجب للعلم الخ :- شارح نے دو دعوے کئے تھے پہلا دعویٰ یہ تھا کہ خبر رسول موجب علم ہے اور دوسرا یہ دعویٰ تھا کہ خبر رسول موجب ہے علم استدلالی کیلئے پہلے دعویٰ پر دلیل یہ قائم کرتے ہیں کہ یہ بات یقینی ہے کہ جس ذات کے ہاتھ پر اللہ تعالیٰ نے معجزہ ظاہر فرمایا ہو اس کی تصدیق کے لئے تو وہ ذات صادق ہوگا ان تمام احکامات میں جن احکامات کو وہ لیکر آتے ہیں اور دعویٰ ثانی پر دلیل یہ ہے کہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں لانه خبر من ثبت رسالته بالمعجزه و کل ما هذا شانہ فهو صادق فهذا الخبر صادق

والعلم الثابت به ای بخبر الرسول یضاهی ای یشابہ الخ ترجمہ :- اور جو علم خبر رسول سے حاصل ہوتا ہے وہ یقینی ہونے یعنی نقیض کا احتمال نہ رکھنے اور ثابت ہونے یعنی تشکیک مشکک سے زائل ہونیکا احتمال نہ رکھنے میں اس علم کے مشابہ ہوتا ہے جو صفت ضرورت کے ساتھ کے ساتھ حاصل ہوتا ہے جیسے محسوسات کا علم اور بدہیات کا علم اور متواترات کا علم پس وہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم بمعنی اعتقاد کے ہے جو واقع کے مطابق ہو جازم اور ثابت ہو ورنہ جہل ہوگا یا ظن ہوگا یا تقلید ہوگا۔

:- حل عبارت :-

اس عبارت سے مصنف کا مقصود ایک توہم کا ازالہ کرنا ہے توہم یہ توہم کر سکتا ہے کہ مصنف نے پہلے یہ بتایا تھا کہ حواس اور خبر متواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ضروری ہے۔ تو یہ توہم ہو سکتا ہے کہ خبر رسول سے جو علم حاصل ہوتا ہے تو استدلالی ہے اور نظر اور استدلال میں غلطی کا ہونا ممکن ہے تو شاید خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم مفید ظن ہو مفید یقین نہ ہو یا مفید یقین ہو لیکن یقین اس درجہ کا نہ ہو جس درجے کا یقین محسوسات یا متواترات سے حاصل ہوتا ہے مصنف نے اس توہم کو دفع کرنے کیلئے عبارت مذکورہ یعنی والعلم الثابت الخ کو لایا کہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم یقین اور ثبات میں علم ضروری کے مشابہ ہے جیسے علم ضروری مفید یقین اور ثبات ہیں اسی طرح خبر رسول مفید یقین اور ثبات ہے۔

فی التیقن ای عدم احتمال النقیض والشبات :- یہاں سے وجہ شبہ کو ذکر کرتے ہیں کہ

خبر رسول مشابہ ہیں علم ضروری کے ساتھ جیسے علم ضروری سے یقین حاصل ہو جاتا ہے اس میں نقیض کا احتمال نہیں۔ اور علم ضروری ثبات کا فائدہ دیتے ہیں یعنی مشکل کے شک سے زائل نہیں ہوتا ہے اسی طرح خبر رسول بھی ہے۔  
اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے جب تيقن کو ذکر کیا اور اس کے بعد ثبات کا ذکر کرنا لغو اور مستدرک ہے کیونکہ یقین کے مفہوم میں تین چیزیں ہیں۔

۱۔ جزم ۲۔ مطابقت واقع ۳۔ ثبات

تو جب ثبات یقین کے مفہوم میں داخل ہے دوبارہ ذکر کرنے کا کیا فائدہ ہے؟  
جواب :- یہ ہے کہ مواضع تاکید میں تکرار مستحسن ہے یہ بھی کیونکہ مقام تاکید کی ہے اس وجہ سے تکرار سے کام لیا۔  
جواب ۲ :- یہ ہے کہ یقین بمعنی عدم احتمال نقیض یہی ہے۔ تجرید یعنی عدم احتمال نقیض فی نفس الامر مراد ہے یا عدم احتمال نقیض عند العالم فی الحال مراد ہے جب عدم احتمال نقیض فی نفس الامر مراد ہو تو اس سے جہل مرکب اور تقلید خطی کو خارج کر دیا کیونکہ جہل مرکب اور تقلید خطی دونوں نفس الامر میں نقیض کا احتمال رکھتے ہیں اور جب عند العالم فی الحال کا قید لگایا تو اس سے ظن کو خارج کر دیا کیونکہ ظن فی الحال نقیض کا احتمال رکھتا ہے لیکن ایک باقی رہ جاتا ہے تو وہ تقلید مصیب بھی خارج ہو گیا کیونکہ ثبات کا معنی ہے عدم احتمال النقیض فی المآل اور تقلید مصیب مآل کے اعتبار سے نقیض کا احتمال رکھتے ہیں۔

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ پہلے تو یہ کہا تھا کہ عدم احتمال نقیض فی نفس الامر مراد ہے یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اس سے بعض یقینات جیسے علوم عادیہ نکل جاتے ہیں مثلاً جبل احد لا ینقلب نہباً باوجود اس کے کہ اس میں نقیض کا احتمال موجود ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ قادر ہے اس پر کہ جبل احد سے ذہب بنادیں۔

جواب :- یہ ہے کہ یقین کا معنی ہے جزم مطابق اعتراض اس وقت وارد ہوتا ہے اگر یقین کا معنی عدم احتمال نقیض ہوتا ہے کیونکہ علوم عادیہ نقیض کا احتمال رکھتے ہیں نفس الامر میں لیکن جب یقین کا معنی جزم مطابق کے ساتھ ہو گیا۔ تو اعتراض وارد نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اگرچہ احتمال نقیض تو رکھتے ہیں لیکن پھر بھی جزم مطابق اس پر ہے۔

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ مصنف یہ کہا تھا یو جب علم الاستدالی اس عبارت میں لفظ علم مذکور ہے اور قانون ہے کہ کل متکلم بحکم باصطلاح اور متکلمین کے ہاں علم عبارت اعتقاد جاد صادق راخ مطابق للواقع ہے پھر اس کے بعد مصنف کو

اس عبارت کو لانے کی کیا ضرورت تھی کہ والعلم الثابت یہ عبارت لغو ہوگئی

جواب :- جواب یہ ہے کہ مصنف نے العلم الثابت بخبر رسول عبارت لا کر ایک توہم کو دفع کرنا مقصود تھا کہ اذہان میں یہ بات راسخ ہے کہ علم بمعنی مبدء الانکشاف ہے عام ہے اعتقاد جازم ہو یا نہ ہو تو کسی کو یہ وہم ہو سکتا ہے کہ ماقبل مصنف نے جو یہ کہا تھا یوجب العلم استدلالی یہاں پر علم سے مراد علم بمعنی مبدء الانکشاف ہے شارح نے اس توہم کو دفع کیا کہ علم بمعنی مبدء الانکشاف نہیں ہے بلکہ علم بمعنی اعتقاد جازم ثابت ہے مطابق للواقع ہے۔

اعتراض :- اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ تمام علوم نظریہ جب مقرون ہوں نظر صحیح کے ساتھ وہ تمام مشابہ ہیں علم الثابت بالضرورة کے ساتھ تيقن اور ثبات میں جیسے العالم حادث ، لانه متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث تو پھر خبر رسول کی تخصیص کی کیا وجہ ہے۔

اس اعتراض کے دو جوابات دئے گئے ہیں ایک جواب قریب دوسرا اقرب ہے۔

جواب قریب :- یہ ہے اگرچہ تخصیص کی گئی ہے لیکن کوئی خرابی لازم نہیں آتی کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ اسم علم کے ساتھ تصریح کرنا یہ مستلزم نہیں نفی ماعدا کیلئے جب خبر رسول کے ساتھ تصریح کی تو اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ خبر رسول کے علاوہ جو علوم ہیں وہ بدھی سے مشابہ نہیں ہے۔

جواب اقرب :- یہ ہے کہ تيقن اور ثبات یہ کلی مشکلک ہے اس طرح کہ خبر رسول سے جو علم حاصل ہوتا ہے اس میں بھی تيقن اور ثبات ہے۔ اور خبر رسول کے علاوہ دیگر علوم نظریہ میں بھی تيقن اور ثبات ہیں لیکن خبر رسول سے حاصل ہونے والے علم میں تيقن اور ثبات قوی ہے نسبت دیگر علوم کے کیونکہ خبر رسول یا اجتہاد رسول ہوگی یا نہیں۔ اگر اجتہاد نہ ہو تو یہ

وحی ہے کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحيی اور اگر اجتہاد رسول ہو تو رسول کے اجتہاد اور غیر رسول کے اجتہاد میں فرق ہے کیونکہ غیر رسول جو مجتہدین ہیں کبھی صحیح ہوتے ہیں اور کبھی خطا کرتے ہیں اور دیگر مجتہدین خطا پر باقی رہ سکتے ہیں بخلاف رسول کے کہ اگر بالفرض و تقدیر خطا بھی ہو جائے تو من جانب اللہ رسول کو تنبیہ کی جاتی ہے۔

قولہ فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط :- یہاں سے شارح ایک اعتراض کر کے اس کا جواب دینا چاہتا ہے پہلے شارح نے یہ کہا تھا فهو علم بمعنی الاعتقاد المطابق الجازم



الثابت جب کوئی علم مطابق ہو جائز ہو اور ثابت ہو تو اسی خبر رسول سے حاصل ہوگا جو متواتر ہو پھر تو خبر متواتر ہی میں داخل ہوگئی تو پھر اس کو خبر صادق کی دوسری قسم بنالیا کیسے درست ہو سکتا ہے۔

قلنا الکلام فیما علم انه خبر رسول :-

جواب :- جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ جو کہا تھا کہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم مطابق جازم ہے ثابت ہے یہ اس خبر کے بارے میں ہے جس خبر کا خبر رسول ہونا یقینی طور پر معلوم ہو اور خبر رسول ہونے کا علم صرف متواتر ہی میں منحصر نہیں بلکہ تواتر کے علاوہ براہ راست نبی ﷺ کے زبان مبارک سے سننے سے بھی ہوتا ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کے بعض بندے نبی کے ارشادات کی بلاغت اور اسلوب کلام کو پہچاننے کی وجہ سے بھی خبر رسول ہونے کا علم ہوتا ہے۔

واما خبر الواحد :- یہ بھی ایک اعتراض ہے شارح اس کا جواب دیتے ہیں۔

اعتراض :- اعتراض یہ ہے کہ بات تو یہ چل رہی تھی کہ خبر رسول مفید علم و یقین ہے خبر واحد بھی خبر رسول ہے حالانکہ خبر واحد مفید ظن ہے پھر ماتن کا مطلق یہ کہنا کہ خبر رسول مفید علم ہے یہ تو درست نہ ہوا۔

جواب :- شارح جواب دیتے ہیں کہ خبر واحد اس وجہ سے مفید ظن ہے کہ خبر واحد کے خبر رسول ہونے میں شبہ ہے حتیٰ اگر خبر واحد کا بھی خبر رسول ہونا معلوم ہو جائے تو اثر کی شرائط اس میں موجود ہو جائے تو خبر واحد بھی مفید علم بن جائے گی۔

قولہ فان قيل فاذا كانت متواترة :- اعتراض یہ ہے کہ جس خبر کا خبر رسول ہونا تواتر سے معلوم ہو چکا ہے وہ تو متواتر ہوگی اور جس خبر کو نبی کریم ﷺ کی زبان مبارک سے سنی ہو اس کا تعلق چونکہ سامع سے ہے تو وہ محسوس ہوگی اور یہ بات پہلے سے معلوم ہو چکی ہے۔ کہ متواترات اور حیات علم ضروری کے اقسام میں سے ہے تو پھر مصنفؒ کا یہ کہنا ہو یوجب العلم المستدلالی کیسے درست ہوگا شارح جواب دیتے ہیں کہ یہاں دو چیزیں ہیں معترض نے ان دو چیزوں کے درمیان فرق نہیں کیا ہے ایک ہے کسی خبر کا خبر رسول ہونے کا علم اور دوسری چیز اس خبر کے مضمون اور ثبوت کا علم ہونے کا علم ان میں سے پہلی چیز ضروری ہے، دوسری چیز استدالی ہے۔

فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين

اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کر کے پھر اس کا جواب دیتے ہیں

اعتراض :- یہ ہے کہ مصنفؒ نے خبر صادق کو دو قسموں میں منحصر کیا ہے یعنی خبر متواتر اور خبر رسول میں ان دو قسموں میں

انحصار درست نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ ایسی خبریں ہیں جو سبب علم ہیں جیسے خبر اللہ تعالیٰ نے کوہ طور میں حضرت موسیٰ علیہ سلام کو خبر دی اسی طرح شب معراج میں حضرت محمد ﷺ کو خبر دی حضرت محمد و حضرت موسیٰ کو اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی خبر سے علم اور یقین حاصل ہو چکا ہے اسی طرح فرشتہ کی دی ہوئی خبر سے علم اور یقین حاصل ہو جاتا ہے اسی طرح وہ خبر جو مقرون ہو قرآن کے ساتھ وہ بھی سبب علم ہے جیسے زید سفر پر گئے ہوئے ہیں کسی نے قدم زید کی خبر دی اور دیکھا کہ لوگ زید کے گھر کی طرف بھاگ رہے ہیں زید کی استقبال کے لئے ان قرآن کو دیکھ بھی علم حاصل ہو جاتا ہے علامہ عبدالعزیز فرہادیؒ گرامی میں مناقشہ ظاہر کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ سب سے زیادہ واضح مثال یہ ہے کہ کسی نے موت زید کی خبر دی اور دیکھا کہ زید کے گھر کے دروازے پر لوگوں کا ازدحام ہے لوگ رو رہے ہیں عورتیں نوحہ کرنے والی ہیں اور تخت اور کفن اور حنوط تمام چیزیں حاضر ہیں تو ان چیزوں کو دیکھ کر یقین آ جاتا ہے کہ زید فوت ہو چکا ہے۔

فائدہ :- خبر مقرون بالقرآن میں علماء کا اختلاف ہے جمہود کا مذہب یہ ہے کہ خبر مقدون بالقرآن ظن قوی کا فائدہ دیتا ہے نظام معتزلی اور امام الحرمین کا مذہب یہ ہے کہ خبر مقدون بالقرآن مفید للعلم ہے۔

دلیل جنما ہیر :- یہ ہے کہ جو قرآن موت زید کے وقت دیکھے ہیں وہ ضروری نہیں کہ موت زید پر قرینہ ہو اور نفس الامر میں زید فوت ہو چکا ہو ہو سکتا ہے کہ زید پر سکتہ طاری ہو چکا ہو یا بادشاہ وقت نے قتل زید کا فیصلہ دیا ہو لوگوں نے زید کو بچانے کے لئے یہ حیلہ نکالا ہو اور جب سامع کو سکتہ زید یا بادشاہ کی خبر دی جاتی ہے تو سامع کو شک پڑ جاتا ہے حالانکہ علم شک کو قبول نہیں کرتے ہیں لیکن اس دلیل کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اگر کسی ایک قرینہ میں خرابی واقع ہو جائے یہ مستلزم نہیں اس بات کے لئے کہ جمیع قرآن میں خرابی واقع ہو

قولہ قلنا المراد بالخبر خبر یکون سبب العلم لعامته الخ :- اس عبارت سے شارح اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں کہ خبر سے مراد ایسی خبر ہے جو سبب علم ہو عامتہ الخلق کے لئے تو خبر اللہ اور خبر الملک خارج ہو گئے کیونکہ خبر اللہ اور خبر الملک سبب علم ہے فقط انبیاء کے لئے نکتہ عام خلق کے لئے۔

بمجرد كونه خبر أمع قطع النظر عن القرآن :- اس عبارت سے خبر مقرون بالقرآن کو خارج کرنا مقصود ہے یعنی خبر جو سبب علم ہے محض اس حیثیت سے کہ وہ خبر ہے قطع نظر کرتے ہوئے قرآن سے اور خبر مقدون بالقرآن جو سبب علم ہے وہ محض خبر ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ ان قرآن کی وجہ سے سبب علم ہے جو قرآن

دال ہیں اس خبر کی صدق پر لیکن اس حیث سے دال نہیں صدق پر کہ یہ خبر ہے۔

وقد یجاب عنہ بانہ لایفید بمجرده :- حاصل جواب یہ ہے کہ اہل اجماع کی خبر مقسم میں داخل نہیں ہے کیونکہ مقسم میں تو وہ خبر ہے۔ جو مفید للعلم ہو محض اس کی خبر ہونیکی وجہ سے قطع نظر کرتے ہوئے استدلال سے حالانکہ اہل اجماع کی خبر ایسی نہیں تو مصنف نے خبر کو جو منحصر کی تھی متواتر اور خبر رسول میں وہ حصر درست ہے کیونکہ اہل اجماع کی خبر مقسم سے خارج ہوگی۔

قولہ قلنا و کذا الخبر الرسول :- اس عبارت سے مقصود اس جواب کو دفع کرنا ہے جو جواب خبر اہل اجماع کے بارے میں دیدیا گیا تھا کہ خبر اہل اجماع اس حیث سے مفید علم نہیں کہ وہ خبر ہے بلکہ استدلال پر موقوف تھی۔ پھر تو خبر رسول بھی اس حیث سے مفید علم نہیں وہ خبر ہے بلکہ استدلال پر موقوف ہے استدلال یہ ہے کہ یہ خبر ہے صاحب معجزہ کی اور صاحب معجزہ کی خبر صادق ہے لہذا یہ خبر صادق ہے تو اگر ماقبل کے جواب کو درست قرار دیا جائے تو لازم آئے گا کہ خبر رسول بھی مقسم سے خارج ہو حالانکہ خبر رسول کا مقسم سے خارج ہونا اجماعاً باطل ہے لیکن حق بات یہ ہے کہ مجیب کی غرض اہل اجماع کی خبر کو مقسم سے خارج کرنا نہیں ہے جیسے کہ شارح کی گمان ہے بلکہ مجیب کی غرض اہل اجماع کی خبر کو خبر رسول میں داخل کرنا ہے کیونکہ اجماع کا حجت ہونا قرآن اور حدیث سے معلوم ہو چکا ہے حدیث میں ہے لا تجتمع امتی علی الضلالة علامہ عبدالعزیز فرہاری لکھتے ہیں کہ یہ جواب انتہائی اہم جواب ہے شارح کے جواب کی نسبت کئی مراتب سے احسن ہے

واما العقل هو قوة لنفس بها تستعد للعلوم الخ :-

ترجمہ :- اور بہر حال عقل اور وہ انسان کی وہ قوت ہے جس کی وجہ سے علوم و ادراکات کی استعداد رکھنا ہے اور یہی مراد ہے ان کے قول سے کہ فطری قوت ہے جس کے نتیجے میں آلات کی درستگی کے وقت ضروریات کا علم ہوتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ ایسا جو ہر ہے جس کے ذریعے غائب چیزوں کا دلائل سے اور محسوسات کا مشاہدہ سے ادراک ہوتا ہے۔

حل عبارت

عقل کا لغوی معنی قید ہے عقلت البعیر اس وقت بولتے ہیں جب اونٹ کو اس کی قید لگائی جائے اور مختلف معانی کی طرف منتقل ہو اور عقل سے مراد وہ ادراک ہیں جس کے ذریعہ انسان دیگر بھائم سے ممتاز ہو جاتا ہے کیونکہ عقل

انسان کیلئے بمنزلہ قید ہے ارتکاب قباہ سے

وهو قوة للنفس :- نفس سے مراد وہ ہے جو عرف شرع میں روح کے ساتھ موسوم ہے اس کی ماہیت میں اختلاف ہے بعض اہل شرع کینزدیک انکی مائیت صرف اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے دلیل اس آیت سے پکڑے ہیں و یستلونک عن الروح قل الروح من امر ربی حکماء اور صوفیہ اور امام غزالیؒ کے نزدیک جوہر مجرد یس حال فی البدن بل متعلق بہ اور نظام معتزلی کہ نزدیک جوہر جسم لطیف حال فی البدن

بہا تستعد للعلوم والادراکات :- بعض کہتے ہیں کہ ودرکات عطف تفسیری ہے علوم کے لئے بعض کہتے ہیں کہ ادراک سے مراد ادراک حواس ہیں لیکن اس قول پر اعتراض ہے کیونکہ یہ تو بھائی کو بھی حاصل ہے علامہ عبدالعزیز الفہرہاری لکھتے ہیں کہ میرے نزدیک علوم سے مراد وہ ہیں جو یقینی ہو اور ادراکات سے مراد عام ہے کہ یا یقینی یو یا باطنی -

فائدہ :- یہ قوت نفس کے لئے مبدء فطرت سے حاصل ہے لیکن اس میں علم کا بالفعل حاصل ہونا موقوف ہے اس قوت کے کامل ہونے پر اور اس قوت کا کامل ہونا موقوف ہے بدن کے کامل ہونے پر اور حواس کے کامل ہونے پر اس قوت کے لئے چار اسماء ہیں۔ باعتبار چار مراتب کے مراتب کے لحاظ سے اس قوت کے نام بھی تبدیل ہو جاتا ہے۔

نمبر ۱ :- قابلیت محضہ :- یعنی اس درجہ میں نفس ہر طرح کے علوم سے خالی ہوتی ہے البتہ علوم کو قبول کرنے کی استعداد ہوتی ہے جیسے چھوٹے بچوں میں یہ بات پائی جاتی ہے اس وقت اس کا نام عقل ہیولانی ہے تشبیہ ہے ہیولا کے ساتھ

نمبر ۲ :- ادراکات متصودات والقضایا الضروریہ :- کہ ضروریات بالفعل حاصل ہو اس وقت اس کا نام عقل بالملکہ ہے کیونکہ علم بالقوة سے علم بالفعل کی طرف ملکہ حاصل ہو چکا ہے۔

نمبر ۳ :- حصول ملکته استنباط النظریات من الضروریات کہ خزانہ خیال میں نظریات اس طرح جمع ہو کہ نفس چاہے محض التفات سے ان کے استخراج پر قادر ہو اس وقت اس کا نام عقل بالفعل ہے۔

نمبر ۴ :- حضور صور المعقولات عند النفس کہ نظریات ہمہ وقت اس کے پاس حاضر ہو اس

وقت اس کا نام عقل مستفاد ہے اور یہی کمال علم ہے اب وارد دنیا میں یہ مرتبہ نسبت کرتے ہوئے جمیع معقولات کی طرف حاصل ہو سکتا ہے یا نہیں ہو سکتا ہے بعض کہتے ہیں کہ حاصل نہیں ہو سکتا لیکن صحیح قول یہ ہے کہ انبیاء کے بارے میں بعید نہیں کہ ان کو یہ مرتبہ حاصل ہو جائے نیز انبیاء کے متبعین کے لئے۔

ہوالمعنی :- بقاء کی تشدید کے ساتھ اس کا معنی ہے مراد و مقصود شارح یہ کہنا چاہتے ہیں کہ دونوں تعریفوں کا حاصل ایک ہے یہ قول حارث بن اسد المحاسبی کا ہے اکابرین صوفیہ میں سے اور یہ قول امام رازمی کے نزدیک بھی مختار ہے غریزہ :- یہ صفت مشبہ کا صیغہ ہے مشق ہے غرز سے غرز کا معنی ہے ادخال الیشی فی الیشی بحیث یستحکم فیہ اسی سے عزت المرح فی الارض ہے غریزہ ہر اس صفت کو کہتے ہیں جو اول فطرہ سے موصوف کے اندر رکھی ہوئی ہو۔

یتبعها العلم بالضروریات :- ضروریات کی تفسیر وجوب واجبات اور امتناع ممتنعات اور امکان ممکنات کے ساتھ کی گئی ہے اور ضروریات سے جن ضروریات مراد ہیں اس وجہ سے کہ کبھی کبھی عاقل آدمی بعض ضروریات سے خالی ہوتا ہے کیونکہ جس کا حس اور وجدان مفقود ہو اس کو تصور اور تصدیق ضروری حاصل نہیں ہوتے ہیں جیسے اکمہ آدمی اور عنین آدمی اکمہ آدمی الوان کی ماہیت کا تصور نہیں کر سکتے ہیں اور عنین لذۃ جماع کا تصور نہیں کر سکتا ہے۔

عند سلامة الآلات :- آلات سے مراد حواس ظاہرہ اور باطنہ ہیں حواس کو مقید کیا سلامتہ کے ساتھ کیونکہ اگر حواس سالم نہ ہو تو علم عقل کو لازم نہیں ہے کیونکہ نام آدمی عاقل تو ہے حالانکہ اس کے لئے علم نہیں ہے کیونکہ اس کے حواس معطل ہیں حالت نوم میں

فائدہ :- جس چیز کو عقل سے موسوم کرتے ہیں وہ چند امور ہیں فلاسفہ عقل کا اطلاق عقول عشرہ پر کرتے ہیں عقول عشرہ جوہر مجردہ قدیمہ موثرہ ہوتے ہیں مصنوعات میں ان کے خالق کے اذن سے اور شریعت کی زبان میں جن کی تعبیر ملائکہ المقرین کے ساتھ کی جاتی ہے۔ اور ان کا عاشر جو کہ مسخ ہے عقل فعال کے ساتھ وہ جبریل ہے جو کہ مدبر ہے عالم عناصر کیلئے اور علماء ما وراء النہر کہتے ہیں کہ وہ جوہر ہے جسمانی اور نورانی اور حادث ہے اول مخلوقات میں سے ہے دلیل پکڑتے ہیں ایک حدیث سے اول ما خلق الله العقل تیسری چیز جس کو عقل سے موسوم کرتے ہیں وہ نفس ناطقہ ہے وہ ایسا معنی ہے جس کے ذریعے انسان دیگر بھائم سے ممتاز ہوتا ہے۔

فائدہ :- محل عقل میں اختلاف ہے کہ عقل کا محل کہاں ہے نصوص اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ محل عقل قلب ہے جسے

اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ فتکون لهم قلوب یعقلون بھا اور حضرت امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے اس قول کو منسوب کیا کہ محل عقل دماغ ہے کیونکہ جب سر میں ضرب شدید پڑ جاتا ہے۔ تو عقل زائل ہو جاتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ محل عقل دماغ ہے ان دونوں قولین میں تطبیق ممکن ہے تطبیق کی یہ صورت ہوگی کہ اس کو اسب علم قوی دماغیہ ہے اور اس کا مستقر قلب ہے۔

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ ماقبل شارح نے اسباب علم اسباب علم کو تین میں منحصر ہونے کی وجہ حصر بیان کی اس وجہ حصر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عقل آلہ غیر مدرک نہیں ہے شارح نے وجہ حصر اس طور پر بیان کی تھی کہ سبب اگر خارج سے ہے تو وہ خبر ہے اور اگر خارج سے نہ ہو پھر دو حال سے خالی نہیں اگر سبب ایسا آلہ ہو جو غیر مدرک ہے تو وہ حواس ہیں اگر سبب ایسا آلہ نہ ہو جو غیر مدرک ہے تو وہ عقل ہے اور تعریف عقل سے معلوم ہوتا ہے کہ آلہ غیر مدرک ہے کیونکہ تعریف میں تو یہ کہا کہ قوۃ للنفس بھا تستعدا میں تو تصریح ہے اس بات پر کہ مدرک نفس ہے اور عقل واسطہ ہے اور مغایر ہے نفس کے۔

جواب :- یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ تعریف سے یہ مفہوم ہو رہا ہے کہ عقل آلہ ہے نفس کیلئے بلکہ تعریف سے یہ مفہوم ہو رہا ہے کہ عقل قوت اور وصف ہے نفس کیلئے اس کے سبب سے نفس مستعد ہوتی ہے ادراک کیلئے اور وصف شئی کسی شئی کے لئے آلہ نہیں ہوتی کیونکہ عرف اور لغت میں یہ نہیں کہتے ہیں کہ حرارت نار آلہ ہے احراق کیلئے بلکہ آلہ کا اطلاق اس امر پر ہوتا ہے جو مغایر ہو فاعل سے وجود میں واسطہ ہو اس کے اثر پہنچانے میں منفعل تک۔

فہو سبب للعلم ایضاً :- صرح بہ لما فیہ من خلاف السمنیہ الملاحدہ فی جمیع نظریات وبعض الفلاسفہ فی الالہیات بناء علی کثرت الاختلاف وتناقض الاراء الخ الیٰ قولہ فان قیل

ترجمہ :- تو وہ بھی سبب علم ہے مصنف نے اس کی صراحت کی کیونکہ اس میں سمنیہ اور ملاحدہ کے تمام نظریات کے اندر اور بعض فلاسفہ کا کثرت اختلاف اور تناقض آراء کی بناء پر الہیات میں اختلاف ہے اور جواب یہ ہے کہ نظر کے فاسد ہونے کی وجہ سے ہے۔ لہذا یہ عقل کی نظر صحیح کے مفید علم ہونے کے منافی نہیں ہوگا علاوہ اس کے جو تم نے ذکر کیا نظر عقل ہی سے استدلال ہے تو اس چیز کا اثبات ہے جس کا تم نے انکار کیا ہے پس اگر وہ کہیں کہ یہ فاسد کا فاسد سے معارضہ

ہے ہم کہیں گے کہ یا تو کچھ مفید ہوگا تو فاسد نہیں ہوگا یا مفید نہ ہوگا تو معارضہ نہیں ہوگا۔

:- حل عبارت :-

قوله صرح به :- اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا دفعیہ کرنا چاہتے ہیں۔

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ ماقبل مصنف نے و اسباب العلم ثلاثہ الخ میں حواس اور خبر صادق اور عقل تینوں کا سبب علم ہونا صراحت سے بیان کیا اور مقام تفصیل میں مصنف نے حواس اور خبر صادق میں سے ہر ایک کے سبب علم ہونے پر العلم الضروري اور یوجب العلم الاستدلالی جیسے الفاظ سے دلالت تو کی لفظ سبب کے ساتھ صراحت نہیں فرمائی پھر عقل کے سبب علم ہونے پر لفظ سبب کے ساتھ دوبارہ صراحت کیوں فرمائی تو شارح نے جواب دیا کہ عقل کا سبب علم ہونے میں عقلاء کے درمیان عظیم اختلاف ہے اس بناء پر یہ مقام متنتضیٰ تاکید ہے اس وجہ سے لفظ سبب کا اعادہ کیا۔

لما فيه من خلاف السمنيه :- سمنیہ کا دعویٰ یہ ہے کہ لا طریق الی العلم الا الحسن والملاحده :- ملاحظہ کا دعویٰ یہ ہے کہ لا سبیل الی العلم الا الرجوع الی المعلم ملاحظہ یہ کہتے ہیں کہ علم کے بارے میں رجوع کرنا ہے معلم کی طرف معلم علم کو حق سبحانہ سے لیتے ہیں اور معلم امام معصوم ہے جو کہ مخفی ہے اور ساتھ ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ صلوٰۃ اور صوم سے مراد وہ نہیں جس کو اہل سنت نے سمجھا ہے بلکہ ان کیلئے اور معنی ہیں وہ معانی سوائے امام معصوم کے کوئی اور نہیں جانتا ہے۔

وبعض الفلاسفہ :- فلاسفہ کہتے ہیں کہ عقل مفید للعلم ہے صرف فنون ریاضیہ کے اندر جیسے ہندسہ اور حساب مساحتہ وغیرہ لیکن ان کے علاوہ جو الہیات ہیں وہ چونکہ فہم سے بعید ہیں اس وجہ سے الہیات میں عقل مفید للعلم نہیں ہوگا سمنیہ اپنے مدعی پر چند دلائل ذکر کرتے ہیں۔

دلیل نمبر ۱ :- ایک دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ نظر فکر کے بعد حاصل ہونے والے اعتقاد کا حق ہونا ضروری ہے یا نظری ہے؟ اگر ضروری ہے تو پھر اس میں حظاء ظاہر نہ ہونا چاہیے۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ مذاہب مختلف ہو رہے ہیں تو معلوم ہوا کہ ضروری نہیں اور اگر نظری ہے پھر تسلسل الازم آئیگا کیونکہ نظری کی صورت میں یہ محتاج ہوگا دوسری نظر کی طرف۔

جواب :- جواب یہ دیا جاتا ہے کہ جس نظر کا خطا ظاہر ہو جائے وہ نظر صحیح نہیں ہے اور گفتگو تو نظر صحیح کے بارے میں ہے۔ دلیل نمبر ۲ :- دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ دو مقدمے اکٹھے ذہن میں جمع نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ عقل آن واحد میں دو

حکموں کی طرف متوجہ نہیں ہو سکتا ہے اور ایک مقدمہ نتیجہ نہیں دے سکتا ہے۔

جواب :- یہ دیا جاتا ہے کہ تمہارا یہ کہنا ہے کہ دو مقدمے جمع نہیں ہو سکتے ہیں۔ اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کیونکہ ہم قضیہ شرطیہ کے درمیان تلازم کا حکم لگاتے ہیں تلازم کا حکم لگانا یہ تو اس وقت ہو سکتا ہے جبکہ طرفین دونوں ذہن میں جمع ہوں۔

دلیل نمبر ۳ :- تیسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ مطلوب دو حال سے خالی نہیں ہے معلوم ہو گا یا مجہول اگر مطلوب معلوم ہے پھر تو تحصیل حاصل کی خرابی لازم آئے گی اور اگر مطلوب مجہول ہے پھر تو بعد الحصول یہ معلوم نہیں کہ یہ تو وہی مطلوب ہے۔

جواب :- یہ دیتے ہیں کہ مطلوب من وجہ معلوم ہے۔ من وجہ مجہول ہے تو مجہول ہونے کی وجہ سے اس کو حاصل کرتے ہیں تو تحصیل الحاصل نہیں اور من وجہ معلوم ہونے کی وجہ سے ہم اس مطلوب کو پہچانتے بھی ہیں۔  
ملاحظہ بھی اپنے مدعی پر دلیل پیش کرتے ہیں۔

دلیل :- یہ پیش کرتے ہیں کہ ہم عقلاء کو دیکھتے ہیں وہ عقائد میں اختلاف عظیم رکھتے ہیں اگر عقل کافی ہوتا تو عقلاء کے درمیان اختلاف نہ ہوتا۔

جواب :- اختلاف انظار فاسدہ کی وجہ سے ہے اگر صحیح ہو تو کوئی اختلاف نہیں مہندسون بھی اپنے مدعی پر دلیل پیش کرتے ہیں۔

دلیل :- یہ پیش کرتے ہیں کہ انسان کے لئے اقرب الاشیاء اس کی نفس ہے اور نفس کے اندر اختلاف عظیم واقع ہو چکا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ نفس مجرد ہے بعض کہتے ہیں کہ جسم ہے، حال ہے بدن میں بعض کہتے ہیں کہ تنفس ہے یہاں تک کہ کہا گیا ہے لا یعلمہ الا اللہ تو جب اقرب الاشیاء معلوم نہیں تو بعد الاشیاء کیسے معلوم ہو سکتا ہے

جواب :- یہ دیتے ہیں کہ یہ دلیل صعوبتہ پر دال ہے کہ کسی چیز کا معلوم کرنا مشکل ہو اس کو تو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں

قولہ فاف زعموا :- شارح یہ کہنا چاہتا ہے کہ اگر ملاحظہ اور سمیہ جمہور کے جواب کو رد کرنے کے بارے میں اعتراض کریں کہ ہم نے جو کچھ کہا وہ معارضہ للفاسد بالفاسد ہے یعنی ایک قول فاسد تو جمہور کا تھا کہ نظر عقل مفید للعلم



ہے اور ایک قول فاسد ملاحظہ اور سمنیہ کا اگر نظر مفید للعلم ہے تو پھر اس میں اختلاف واقع نہ ہوتا حالانکہ اختلاف واقع ہے اب ملاحظہ اور سمنیہ اپنے آپ کو بچانے کیلئے اگر یہ کہہ دیں کہ ہم یہ دعویٰ نہیں کرتے ہیں کہ جو کچھ ہم نے ذکر کیا وہ استدلال ہے وہ استدلال نہیں بلکہ وہ تو تمہارے قول فاسد کو دفع کرنے کیلئے ہم نے ذکر کیا ہے اور کلام منظرین میں الزام خصم کیلئے یہ طریقہ واقع ہے۔

قلنا :- شارح جواب دیتے ہیں کہ تم نے جو کچھ ذکر کیا کہ نظر عقل اگر مفید للعلم ہوتا تو اس میں اختلاف واقع نہیں ہوتا ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ یہ قول مفید للعلم ہے یا نہیں اگر یہ قول مفید للعلم ہے تو فاسد نہ ہوا کیونکہ مفید للعلم فاسد نہیں اور اگر یہ قول مفید للعلم نہیں تو معارضہ نہ ہوا کیونکہ معارضہ اثبات ما انکرہ الخصم کو کہتے ہیں جس چیز کا خصم نے انکار کیا ہو اس چیز کو ثابت کرنا تو جو چیز اثبات کا فائدہ نہیں دیتا تو معارضہ نہ ہوا۔

فان قيل كون النظر مفيد للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف الخ الى قوله وما ثبت منه :-

ترجمہ :- پھر اگر کہا جاوے کہ نظر کا مفید علم ہونا اگر ضروری ہے۔ تو اس میں اختلاف نہیں ہونا چاہیے جیسے ہمارے قول الواحد نصف الثنين میں اور اگر نظری ہے۔ تو نظر کو نظر سے ثابت کرنا لازم آئے گا اور یہ دور ہے ہم جواب دیں گے کہ ضروری میں بعض دفعہ اختلاف ہوتا ہے عناد کی وجہ سے یا ادراک میں کمی کی وجہ سے کیونکہ عقلاء کے اتفاق اور آثار واقعات کی دلالت اور اخبار کی شہادۃ سے پیدائشی طور پر عقلوں میں تفاوت ثابت ہے اور نظری بعض دفعہ ایسی نظر سے ثابت ہوتا ہے جس کو نظر سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا جیسے کہ کہا جاتا ہے العالم متغیر وکل متغیر حادث یہ یقین کے ساتھ حدوث عالم کے علم کا فائدہ دیتا ہے اور افادہ اس نظر کے خاص ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کے صحیح ہونے اور نظر کی شرائط پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ہے تو پھر ہر نظر صحیح جو نظر کے شرائط پر مشتمل ہوگی مفید علم ہوگی۔ اور اس اعتراض کی تحقیق میں زیادہ تفصیل ہے جو اس کتاب کے مناسب نہیں۔

:- حل عبارت :-

فان قيل كون النظر مفيد للعلم :- یہ مشہور اعتراض ہے جو منکرین کی طرف سے وارد ہوتا ہے لیکن

اعتراض سے پہلے ایک فائدہ۔

فائدہ :- جو قضیہ محل النزاع ہے جمہور اور ملاحدہ کے درمیان اس قضیہ میں علماء کا اختلاف ہے کہ وہ قضیہ کس قسم کا قضیہ ہے حضرت امام رازی کے نزدیک یہ قضیہ مہملہ ہے یعنی نظر مفید للعلم ہے اور آمدی کہتے ہیں کہ یہ قضیہ کلیہ ہے یعنی کل نظر صحیح مفید للعلم ہے۔

خلاصہ اعتراض :- خلاصہ یہ ہے کہ نظر عقل جو سبب علم ہے ہم پوچھتے ہیں وہ علم ضروری ہے یا نظری اگر ضروری ہے تو اس میں اختلاف واقع نہ ہونا چاہیے جیسے کہ الواحد نصف الثنیں کا علم ضروری ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں اس میں اختلاف ہے تو معلوم ہوا کہ نظر عقل مفید للعلم ضروری نہیں اور اگر نظری ہے۔ تو اس میں دور کی خرابی آئیگی دور کی صورت یہ ہوگی کہ آپ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ کل نظر صحیح فہو مفید للعلم یہ قضیہ کلیہ نظریہ ہے اس کیلئے دلیل ضروری ہے تو جس دلیل کو بھی آپ اس قضیہ پر قائم کرتے ہو وہ دلیل فرد ہوگی۔ اس نظر کی جو نظر اس قضیہ کلیہ کا موضوع ہے تو آپ کی دلیل کا حکم یعنی کونہ مفید للعلم مندرج ہوگا اس قضیہ کلیہ کے حکم کے تحت کل نظر صحیح مفید للعلم اب اگر آپ نے اس قضیہ کلیہ کے حکم کو ثابت کیا جو مشتمل ہے آپ کی دلیل کے حکم پر تو لازم آئیگا آپ کی دلیل کے حکم کو ثابت کرنا آپ کی دلیل کے حکم سے یہ دور ہے جو کہ باطل ہے جب دونوں شقیں باطل ہو گئے تو نظر عقل کا سبب علم ہونا بھی باطل ہے۔

جواب :- جواب دو وجہ سے دیا جاسکتا ہے ایک یہ کہ شق اول کو اختیار کیا جائے جیسے کہ امام رازی نے اختیار کی ہے کہ نظر عقل مفید ہے علم ضروری کیلئے اور تمہارا یہ کہنا کہ ضروری میں اختلاف واقع نہیں ہوتا ہے یہ بات ہمیں تسلیم نہیں کیونکہ ضروری میں اختلاف کبھی کبھی عناد کی وجہ سے ہوتا ہے جیسا کہ سوفسطائیہ نے ضروریات اور بدھیات کا انکار کیا جیسا کہ بعض دفع ایک قضیہ ضروریہ میں اختلاف بعض لوگوں کو موضوع و محمول کا صحیح ادراک نہ ہونے کی وجہ سے بھی ہوتا ہے کیونکہ عقلوں میں تفاوت پر تمام عقلاء اہل سنت کا اتفاق ہے اور عقل سے صادر ہونے والے آثار بھی عقلوں میں متفاوت ہونے پر دلالت کرتے ہیں اور اخبار احادیث بھی اس بات پر دال ہیں کہ عقلوں متفاوت ہیں جیسے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا مقولہ ہے کلمو الناس علی قدر عقلم اور نبی کرم ﷺ کا ارشاد ہے عورتوں کے بارے میں ہن ناقصات العقل والدين اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کی گواہی کے

برابر ہے۔

و النظری قد یثبت :- یہ دوسرے شق کو اختیار کرتے ہیں جواب دیتے ہیں کہ نظر صحیح کا مفید علم ہونا نظری ہے اور کوئی دور لازم نہیں آئے گا کیونکہ بعض دفعہ نظری ایسی مخصوص نظر سے ثابت ہوتا ہے جس کو بدھی مقدمات پر مشتمل ہونے کی وجہ سے نظری نہیں کہا جاتا جیسے العالم متغیر وکل متغیر حادث تو اس ترتیب سے بدھی طور پر نتیجہ یعنی العالم حادث کا علم ہوتا ہے۔

وما ثبت منه :- ای من العلم الثابت بالعقل بالبداهة ای بالاول التوری  
جاء من غیر احتیاج الی الفکر فهو ضروری الخ الی قوله واما انصروری

ترجمہ :- اور جو علم عقل سے بدھی طور پر یعنی پہلی ہی توجہ میں بغیر نظر و فکر کی طرف حاجت کے حاصل ہو وہ ضروری ہے جیسے اس بات کا علم شی کا کل اپنے جز سے بڑا ہوتا ہے کیونکہ وہ کل اور جز اور اعظم کا معنی جان لینے کے بعد کسی اور چیز پر موقوف نہیں ہوتا اور جس نے اسمیں اس وجہ سے توقف کیا کہ وہ سمجھتا ہے کہ بعض دفعہ انسان کا جزء مثلاً ہاتھ کل سے بڑا ہوتا ہے تو وہ کل اور جزء کا معنی ہی نہیں سمجھا اور جو علم استدلال سے یعنی دلیل میں نظر کرنے سے حاصل ہو چاہے یہ استدلال علت سے معلول پر ہو جیسا کہ اس صورت میں جبکہ آگ دیکھی تو اس سے اس بات کا علم ہوا اس میں دھواں ہے یا معلول سے علت پر ہو مثال اس صورت میں کجب دھواں دیکھا تو اس بات کا علم ہوا کہ وہاں آگ ہے تو وہ اکتسابی ہے یعنی کسب سے حاصل ہے اور کسب اپنے اختیار و ارادے سے اسباب کو عمل میں لانا ہے مثلاً استدلالیات میں عقل کو متوجہ کرنا اور مقدمات کو ترتیب دینا ہے اور حسیات میں کان لگانا نگاہ کو متوجہ کرنا وغیرہ ہے۔

:- حل عبارت :-

وما ثبت منه ای العلم الثابت بالعقل :-

بدھی اور ضروری کے بارے میں مختلف اصطلاحات ہیں علامہ عبدالعزیز الفرهاری نے چند اصطلاحات ذکر کئے ہیں۔

نمبر ۱ :- یہ مشہور اصطلاح ہے کہ علم اگر دلیل سے حاصل ہو جائے تو وہ نظری ہے اس کو کسی اور استدلالی بھی کہتے ہیں جیسے علم بحدوث العالم اور اگر علم بغیر دلیل کے حاصل ہو تو وہ ضروری ہے اس کی پھر سات اقسام ہیں۔

نمبر ۱:- اولی یہ تصور طرفین کے علاوہ کسی اور شئی کے محتاج نہیں جیسے اکل اعظم من الجز

نمبر ۲:- فطری اس میں واسطہ ضروری ہے جیسے الاربعۃ منقسمہ بمستاویین

نمبر ۳:- حسی جیسے علم المبصرات

نمبر ۴:- وجدانی جو مدرک ہو جو اس باطنہ سے جیسے بھوک اور پیاس کا علم

نمبر ۵:- حدی جیسے اس بات کا علم کہ القمر مسبیء بالشمس

نمبر ۶:- تجربی جیسے اس بات کا علم کہ سنا مسہل ہے۔

نمبر ۷:- تواتری جیسے اس بات کا علم کہ بغداد ایک شہر ہے موجود ہے۔

اصطلاح نمبر ۲:- دوسرا اصطلاح یہ ہے کہ علم اگر دلیل سے حاصل ہو جائے تو کسی نظری واستدالی ہے اور اگر بغیر دلیل کے

حاصل ہو تو بدھی و ضروری ہے منقسم ہے سات اقسام کی طرف ان دونوں اصطلاحین میں فرق نہیں صرف اتنا فرق ہے کہ

بدھی اصطلاح اول کے مطابق قسم ہے ضروری کی اور اصطلاح ثانی کے مطابق ضروری کے مساوی ہے۔

اصطلاحی نمبر ۳:- یہ ہے کہ علم کے حصول میں اگر قدرت کا دخل ہے تو اکتسابی ہے پھر یہ کتسابی منقسم ہے نظری اور حسی اور

تجربی اور تواتری کی طرف۔

اصطلاح نمبر ۴:- یہ ہے کہ علم کے حصول میں اگر قدرت مستقل ہے تو اکتسابی ہے اور اگر قدرت مستقل نہ ہو تو ضروری

ہے منقسم ہے سات اقسام کی طرف ان اقسام میں حسی، حدی، تجربی تواتری کے حصول میں اگرچہ قدرت کا دخل ہے لیکن

قدرت کافی نہیں کیونکہ یہ صرف قدرت مقدور سے حاصل نہیں بلکہ اور امور پر موقوف ہیں جنکا ہمیں علم نہیں کہ وہ امور کیا

ہیں۔

اصطلاح نمبر ۵:- علم کا حصول اگر بغیر اختیار کے ہو تو ضروری ہے اگر بغیر اختیار کے نہ ہو تو کسی ہے منقسم ہے ضروری

اور استدلالی کی طرف مصنف کے کلام کا حاصل ہے کہ عقل سے حاصل ہونے والا علم دو طرح کا ہے اگر کسی چیز کا علم نظرو

فکر کے حاجت کے بغیر عقل کی اس کی طرف متوجہ ہوتے ہی حاصل ہو جائے تو علم ضروری ہے جیسے کل اور جز اور اعظم

کا معنی جاننے کے بعد کل کے اپنے جز سے بڑا ہونے کا علم عقل کے اس کی طرف متوجہ ہوتے ہی حاصل ہو سکتا ہے۔ کسی

اور چیز پر موقوف نہیں رہتا۔

ومن توقف فیہ حیث زعم :- شارح فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے اس بات میں توقف کیا یہ خیال کرتے ہوئے کہ کبھی انسان کے ہاتھ اس سے بڑا ہوتا ہے تو شارح فرماتے ہیں کہ اس نے کل اور جز کے معنی کو سمجھا نہیں ہے۔ کیونکہ کل تو مجموعہ اجزاء اور ید کا نام ہے اور جز فقط ید ہے۔

وما ثبت بالاستدلال ای بالنظر فی الدلیل :- اور جو علم عقل سے استدلال کی وجہ سے حاصل ہو وہ اکتسابی ہے چاہے استدلال علت سے معلوم پر ہو جائے جیسے کہا جائے کہ وہاں دھواں ہے اس لئے کہ وہاں آگ جل رہی ہے ایسی دلیل کو دلیل لَمْ یَکُنْ کہتے ہیں لام اور میم دونوں کے کسرہ کے ساتھ منسوب ہے لم کی طرف یا استدلال معلول سے علت پر ہو جیسے کہا جائے کہ وہاں آگ ہے اس لئے کہ وہاں دھواں ہے ایسی دلیل کو دلیل لَمْ یَکُنْ کہا جاتا ہے الف اور نون کے کسرہ کے ساتھ کبھی کبھی ان دونوں میں فرق کرنے کیلئے علت سے معلول پر استدلال کرنے کو تعلیل اور معلول سے علت پر استدلال کو استدلال کے ساتھ موسوم کرتے ہیں۔

وهو مباشرة الاسباب :- یہ اکتساب کے معنی کا بیان ہے مباشرة الاسباب کا معنی استعمال اسباب کا ہے کہ اسباب کو استعمال میں لایا جائے مباشرة کا اصل معنی شخصین کا اس طور پر ملنا کہ ایک کا چمڑہ دوسرے کے چمڑے کے ساتھ مل جائے۔

کصرف العقل والنظر فی المقدمات :- الخ حاصل یہ ہے کہ اپنے اختیار وہ ارادہ سے شی کا علم حاصل ہونے کے اسباب کو عمل میں لانا اکتساب ہے نظری چیزوں کے علم کا سبب مقدمات میں نظر کرنا انکو ترتیب دینا تو استدلالیات میں مقدمات کو ترتیب دینا ہی اکتساب ہے اور محسوسات کے علم کے سبب حواس ہے جو حواس محسوس کے علم کا سبب ہوگا اس حاصہ کو استعمال کرنا اکتساب ہے مثلاً حاسہ سمع سبب ہے آوازوں کے علم کا تو آواز کی طرف حاسہ سمع کو متوجہ کرنا اکتساب ہے اور بصر سبب ہے اشکال کے علم کا تو نگاہ کو متوجہ کرنا اکتساب ہے۔ اسی طرح مشموم چیز کو ناک پر رکھنا مطعوم چیز کو زبان پر رکھنا یہ تمام جو علوم حسیہ ہیں اس میں اختیار کو دخل ہے اس طور پر کہ جب عقل چاہیں تو انکا کسب کریں حواس کو انکی طرف متوجہ کرے اور اگر چاہے تو ان کا کسب نہ کریں حواس کو ان سے پھر لیں جیسے کے مثلاً آنکھوں کو بند رکھنا اور کان کے سوراخ کو بند کرنا۔

فالاکتسابی اعم من الاستدلالی الخ :- جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ استدلالی اس کو کہتے

ہیں جو دلیل سے ثابت ہو اور اکتسابی اس کو کہتے ہیں جو اختیار سے ثابت ہو تو اکتسابی استدلالی سے اعم ہوا کیونکہ استدلالی وہ ہے جو نظری فی الدلیل سے ثابت ہو تو ہر استدلالی اکتسابی ہے۔ کیونکہ نظری فی الدلیل اختیاری ہے لیکن اس کا عکس نہیں یعنی ہر اکتسابی استدلالی نہیں جیسے وہ علم جو حاصل ہو جائے روایت سے جو حاصل ہوتا ہے قصد اور روایت سے تو اکتسابی ہے لیکن استدلالی نہیں ہے۔

واما الضروری فقد یقال فی مقابلتہ الاکتسابی ویفسر بما لا یكون تحصیلہ مقدوراً للمخلوق وقد یقال فی مقابلتہ الاستدلالی ویفسر بما یحصل بدون فکر و نظر فی الدلیل الی قوله والاہام :-

ترجمہ :- بہر حال ضروری تو وہ کبھی تو اکتسابی کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اور اس سے مراد وہ علم ہوتا ہے۔ جبکہ حاصل کرنا مخلوق کی قدرت میں ہو۔ اور کبھی استدلالی کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے۔ اور اس سے وہ علم مراد لیا جاتا ہے جو دلیل میں نظر و فکر کے بغیر حاصل ہو اسی وجہ سے بعض لوگوں نے حواس سے حاصل ہونے والا علم کو اکتسابی قرار دیا یعنی جو اختیار و ارادہ سے اسباب کو عمل میں لانے سے حاصل ہو اور بعض لوگوں نے ضروری قرار دیا یعنی جو بغیر استدلال کے حاصل ہو تو اب یہ بات صاف ہو گئی کہ صاحب ہدایہ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں کیونکہ انہوں نے کہا کہ علم حادث کی دو قسمیں ہیں ایک ضروری ہے اور وہ ایسا علم ہے جیسے اللہ تعالیٰ بندے کے دل میں اس کے کسب و اختیار کے بغیر پیدا فرمادیں مثلاً اس کا اپنے وجود اور تغیر احوال کا علم اور اکتسابی وہ علم ہے جو اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر بندہ کے کسب کے واسطے سے پیدا فرمائیں اور کسب اسباب علم کو عمل میں لانا ہے اور اسباب علم تین ہیں حواس سلیمہ، خبر صادق اور نظر عقل پھر کہا کہ کہ نظر عقل سے حاصل ہونے والا علم دو طرح کا ہوتا ہے ایک ضروری ہے جو پہلی ہی توجہ سے بغیر فکر کے حاصل ہو جاتا ہے جیسے اس بات کا علم کہ کل جز سے بڑا ہوتا ہے اور دوسرا استدلالی ہے جس میں کسی طرح فکر کی حاجت ہوتی ہے جیسے دھواں دیکھنے کے وقت آگ موجود ہونے کا علم ہے۔

-: حل عبارت :-

واما الضروری فقد یقال الخ :- ضروری کبھی تو اکتسابی کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے۔ جیسے کہ مصنف

ترجمہ :- اور الحام جس کی تفسیر دل میں فیض کے طور پر کسی بات کے ڈالنے سے کی جاتی ہے اہل حق کے نزدیک شئی کے صحت کے اسباب علم میں سے نہیں ہے کہ اس سے اسباب کے تین میں منحصر ہونے پر اعتراض وارد ہو اور مناسب تو یہ تھا کہ مصنف من اسباب العلم بالمشئی کہتے مگر انہوں نے اس بات پر متنبہ کرنا چاہا کہ ہماری مراد علم

اور معرفت سے ایک ہی ہے ایسا نہیں جیسا کہ بعض لوگوں نے علم کو مرکبات یا کلیات کے ساتھ اور معرفت کو بسا اظیا جزئیات کے ساتھ مخصوص کرنے پر اصطلاح قائم کر لی ہے۔ مگر لفظ صحت کو خاص طور سے ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی ہے پھر بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کا مقصد یہ ہے کہ الہام ایسا سبب نہیں کہ اس سے عامۃ الخلق کو علم حاصل ہو اور غیر پر لازم کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو ورنہ اس بات میں کوئی شک نہیں کہ بعض دفعہ اس سے علم حاصل ہوتا ہے اور حدیث میں بھی اس سے متعلق ارشاد ہے مثلاً آپ ﷺ کا ارشاد ہے الہمنی ربی اور بہت سے بزرگوں کے بارے میں بھی بیان کیا گیا ہے ربی واحد عادل کی خبر اور تقلید مجتہد تو یہ دونوں ظن اور ایسا اعتقاد جازم پیدا کرتے ہیں جو زوال کا احتمال رکھتے ہیں تو گویا مصنف نے علم سے وہ معنی مراد لیا جو ان دونوں کو شامل نہ ہو ورنہ واقعی اسباب کے تین میں منحصر ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔

-: حل عبارت -:

واللهام المفسر بالقاء المعنى بطريق الفيض -: فاض الحوض اس وقت بولتے ہیں۔ جبکہ حوض پانی سے بھر جائے پھر اس سے نقل ہو کر اعطاء خیر کثیر بلا استحقاق و عوض کی طرف۔

لیس من اسباب المعرفة الخ -: اس عبارت سے اصل میں ایک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے اعتراض یہ ہوتا ہے کہ ماقبل مصنف نے کہا کہ اسباب علم تین ہیں اسباب علم کو تین میں منحصر کرنا صحیح نہیں بلکہ ان تین کے علاوہ الہام بھی تو سبب علم ہے۔ مصنف نے اس اعتراض کو دفع کیا کہ الہام اسباب معرفت میں سے نہیں یہ اہل حق کے نزدیک ہے جن کے نزدیک الہام اسباب معرفت میں سے ہے یہ حضرات اپنے مدعی پر چند دلائل پیش کرتے ہیں۔

دلیل ۱:- اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے فالہمها مجردھا وتقواھا اس کا معنی ہے عرفھا بالایقاع فی القلب ان ہذہ طاعته و ہذہ معصیتہ اہل حق کی طرف سے اس دلیل کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اس کا معنی اعلیٰ انزال الوحي علی الانبیاء۔

دلیل نمبر ۲:- اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ و اوحی ربی الی النحل جب شہد کی مکھی اپنے مصالح کو سمجھتی ہے تو مومن بطریق اولیٰ سمجھتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مومن کے سینہ کو اپنے نور سے کھول دیا۔

اہل حق کی طرف سے جواب دیا جاتا ہے کہ ہمارا کلام تو اس معنی میں ہے جس معنی کے بارے میں یہ معلوم نہ ہو کہ یہ اللہ



تعالیٰ کی طرف سے ہے یا شیطان کی طرف سے ہے یا نفس کی طرف سے رہ گئی شہد کی مکھی تو اللہ تعالیٰ نے اس میں یہ علم پیدا کر دیا کہ جس سے وہ سمجھتی ہے کہ یہ امر اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے۔

دلیل نمبر ۳ :- نبی کا ارشاد ہے اتقوا فراستہ المومن فانہ ينظر بنور اللہ اہل حق کی طرف سے جواب دیا جاتا ہے ایک جواب تو یہ ہے۔ صفائی کے نزدیک یہ حدیث موضوع ہے لیکن یہ جواب صحیح نہیں کیونکہ علامہ سیوطی نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے اور علامہ سیوطی بنسبت صفائی کے اعرف بالحدیث ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حصول علم کا صاحب الہام کیلئے ہم بھی انکار نہیں کرتے ہیں لیکن ہم اس علم کو غیر پر حجت نہیں بناتے ہیں۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ فراستہ ظنی ہے اور ہمارا کلام یقین کے بارے میں ہے۔

دلیل نمبر ۴ :- حضرت وابصہؓ نے نبی کریم ﷺ سے سوال کیا نیکی اور برائی کے بارے میں نبیؐ نے جواب دیا۔ ضع یدک علی صدرک فما حاک فی قلبک فدعہ و ان افتاک الناس تو نبی کریمؐ نے شہادت قلب کو حجت بنایا۔

اہل حق کی طرف سے اس دلیل کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہ ان امور کے بارے میں ہے جن امور کے بارے میں مستفتی مفتی سے زیادہ اعرف ہے اسی وجہ سے بعض قضاۃ نے کہا۔ المتخاصمان عالمان والی جاہل یتحا کمان۔

دلیل نمبر ۵ :- یہ پیش کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ صاحب الہام تھے جیسے کہ حدیث سے ثابت ہے اہل حق کی طرف سے جواب دیا جاتا ہے کہ کرامت کی ثبوت حضرت عمرؓ کے لئے مسلم ہے لیکن حضرت عمرؓ کے الہام کا غیر کے اوپر حجت ہونا یہ ممنوع ہے۔

جو لوگ حجیت الہام کی بطلان کے قائل ہیں وہ مختلف دلائل پیش کرتے ہیں۔

دلیل نمبر ۱ :- قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے قل ہاتوا برہانکم ان کنتم صادقین اللہ تعالیٰ منکرین کو چیلنج کرتے ہیں کہ اگر تم سچے ہو تو کوئی دلیل پیش کرو اگر الہام حجت ہوتی تو کفار کیلئے یہ ممکن تھا کہ دعویٰ الہام کرتے لیکن الہام کا دعویٰ نہیں کیا معلوم ہوا کہ الہام حجت نہیں۔

دلیل نمبر ۲ :- یہ پیش کرتے ہیں کہ قلب میں جو بات واقع ہو جاتی ہے وہ کبھی تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتی ہے جیسے وحی

ہے اور کبھی شیطان کے طرف سے کیونکہ قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ **وان شیطاٰین لیوحون الیٰ اولیاءہم** یا نفس کا دوسرہ ہوگا اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں **ونعلم ما توسوس بہ نفسه** حالانکہ ان تمام کے اندر تمیز ممکن نہیں۔

**قولہو کان الاولیٰ ان یقول لیس :-** اس عبارت سے شارح کا غرض اعتراض کا جواب دینا ہے جو مصنف پر وارد ہوتا ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے ماقبل یہ کہا تھا کہ **واسباب العلم ثلاثہ** اسی طرح بعد میں یہ کہا کہ **اما العقل فہو سبب للعلم** ایضاً تو یہاں بھی مصنف کو مناسب تھا کہ یوں کہتے کہ **والہام لیس من اسباب العلم** تاکہ کلام سابق اور کلام لاحق میں موافقت ہو جاتی ہے شارح جواب دیتے ہیں کہ مصنف نے علم کی بجائے معرفت کا لفظ استعمال کیا اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ میرے نزدیک علم اور معرفت دونوں ایک ہی شئی سے عبارت ہے ان لوگوں پر رد کرتے ہوئے جو علم اور معرفت میں فرق بیان کرتے ہیں۔

**فائدہ :-** جو حضرات علم اور معرفت کے درمیان فرق کے قائل ہیں وہ چند وجوہ سے فرق بیان کرتے ہیں

**نمبر ۱ :-** علم ادراک مرکب کو کہتے ہیں معرفت ادراک بسیط کو کہتے ہیں۔

**نمبر ۲ :-** علم ادراک کلی کو کہتے ہیں معرفت ادراک جزئی کو کہتے ہیں۔

**نمبر ۳ :-** معرفت ادراک مسبوق بالعدم کو کہتے ہیں۔ اور علم عام ہے مسبوق بالعدم ہو یا نہ ہو۔

**نمبر ۴ :-** امام راغب اصفہانی نے کہا ہے کہ معرفت ادراک اشئی بتدریج و تشکر کو کہتے ہیں یہ علم سے اخص ہے۔

**نمبر ۵ :-** امام ابوالقاسم الحکیم سمرقندی نے کہا ہے کہ معرفت ادراک الاشیاء بصورہا و

**سماتہا اور علم ادراک الاشیاء بحقائقہا**

**نمبر ۶ :-** ان العلم فی تصدیقات والمعرفت فی التصورات

**قولہا لان تخصیص الصحۃ بالذکر اناح :-** شارح یہ کہنا چاہتا ہے کہ مصنف نے علم کی بجائے

معرفت کا لفظ جو استعمال کیا اس کیلئے توجہ موجود ہے لیکن مصنف نے جو **بصحۃ الشئی** کہا ہے لفظ صحۃ کا ذکر

کرنے کیلئے کوئی وجہ نہیں بلکہ لفظ **صحۃ** متدرک ہے۔ بلکہ اتنا کہہ دینا کافی تھا کہ یوں کہتے ہیں کہ **لیس**

**من اسباب معرفۃ الشئی** بلکہ لفظ **صحۃ** ذکر کرنے سے خلاف مقصود کا توہم بھی ہو سکتا ہے وہ

اس طرح کہ الھام شئی کی صحت جاننے کا سبب نہیں البتہ شئی کا فساد جاننے کا سبب ہے۔ لیکن مصنف کی طرف سے جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ صحت سے مراد وہ نہیں جو مقابل فساد ہے بلکہ صحت اس مقام میں ثبوت کے معانی میں ہے اور صحت بمعنی ثبوت لغت عرب میں ثابت ہے جیسا کہ شاعر کے اس قول میں ہے۔

یا صبیح الوجه یا رطب البدن      یا قریب العهد من شرب اللبن  
صح عند الناس انی عاشق      غیر ان لم یعرفوا عشقی بمن  
روحہ روحی وروحی روحہ      من رائی روحین حالاً فی  
البدن

ان اشعار میں محل استشہاد صح عند الناس کا لفظ ہے اس کا معنی اثبت عند الناس (حاشیہ مولوی ملتانی)  
واما خبر الواحد العدل :- عدل سے مراد وہ مومن، بالغ، عاقل ہے جو اللہ تعالیٰ کے فرائض واجبات اور سنن موکدہ کو ادا کرتا ہو کبائر ارتکاب نہ کرتا ہو۔ صغیر پر مداوت نہ کرتا ہو اور ایسا فعل بھی نہ کرتا ہو جو مروتہ میں خلل ڈال دے جیسے راستے میں پیشاب کرنا یا بازار میں چلتے ہوئے کوئی چیز کھانا۔

و تقلید المجتہد :- مجتہد وہ کہلاتا ہے جو قرآن و سنت اور جماع اور قیاس سے احکام شرعیہ کے استنباط پر قادر ہو اور ان آیات کے ساتھ عالم ہو جن احکامات کے ساتھ احکامات کا تعلق ہے وہ قرآن پاک میں مقدار پانچ سو ۵۰۰ آیات کی ہے پھر اگر کوئی مجتہد نہ ہو تو اس کیلئے مجتہد کی اتباع ضروری ہے۔ کیونکہ قرآن مجید میں ارشاد ہے۔ فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون

اور اس اتباع کو تقلید کہتے ہیں دراصل اس عبارت سے اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے۔  
اعتراض یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے اسباب علم کو تین میں منحصر کئے ہیں یہ حصہ درست نہیں کیونکہ خبر واحد عادل اسی طرح تقلید مجتہد بھی تو مفید علم ہے پھر تو بجائے تین کے اسباب العلم پانچ ہو گئے۔

وقد یفید ان الظن والاعتقاد والجازم الخ :- اس عبارت سے مذکورہ اعتراض کا جواب دیا گیا ہے حاصل یہ ہے کہ مصنف نے جو یہ کہا اسباب العلم ثلاثہ علم سے مراد تصدیق یقینی ہے خبر واحد تو مفید ظن ہے اور تقلید مجتہد سے وہ اعتقاد حاصل ہوتا ہے جو تشکیک مشکک سے زائل ہوتا ہے کیونکہ مقلد کیلئے بھی یہ بات ظاہر ہو جاتی

ہے کہ مجتہداً خرز زیادہ عالم ہے تو اس دوسرے مجتہد کی تقلید کرتے ہیں اور کبھی خود بخود درجہ اجتماع کو پہنچ جاتا ہے تو پھر پہلے عقیدہ کے خلاف دلیل کو پالیتا ہے تو اس کا جو پہلے اعتقاد تھا وہ اعتقاد زائل ہو جاتا ہے علامہ عبدالعزیز الفرہادی لکھتے ہیں کہ اس باب کے عجائب میں سے ہے کہ حضرت امام طحاویؒ شافعی المذہب تھے تو اس نے شافعی عالم کی کتاب میں یہ ہر مسئلہ دیکھا ان الحاملۃ اذا ماتت وفي بطنها ولد حی لم یشق بطنها خلافاً لابن حنیفہ اور امام طحاویؒ واللہ تعالیٰ نے ایسا ہی پیدا کیا کہ والدہ فوت ہو گئی امام طحاوی بطن میں تھے تو بطن کو شق کر کے امام طحاوی کو نکال دیا گیا تو امام طحاوی نے فرمایا کہ میں اس شخص کے مذہب کو پسند نہیں کرتا جو میری ہلاکت پر راضی ہو اس وجہ سے امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کو اختیار کیا۔

والعالم :- ای ما سوی اللہ تعالیٰ من الموجودات مما یعلم بہ الصانع یقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النباتات الخ الیٰ قولہ ثم اشار - ترجمہ :- اور عالم یعنی اللہ تعالیٰ کے علاوہ تمام موجودات جن کے ذریعے صانع کو جانا جاتا ہے کہا جاتا ہے عالم اجسام اور عالم اعراض اور عالم نباتات اور عالم حیوان وغیرہ پس اللہ تعالیٰ کی صفات خارج ہو جائیں گے کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے علاوہ نہیں ہے جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات کے عین نہیں ہے۔

اپنے تمام اجزا یعنی آسمانوں اور آسمانی مخلوقات اور زمینوں اور زمینی مخلوقات سمیت محدث ہے یعنی عدم سے نکال کر وجود کی طرف لایا گیا ہے باین معنی کہ معدوم تھا پھر موجود ہوا برخلاف فلاسفہ کے کہ وہ آسمانوں کے اپنے مادوں اور صور جسمیہ اور شکلوں سمیت قدیم ہونے کی طرف اور عناصر اور ان کے مادوں کے قدیم ہونے اور ان کی صورت جسمیہ کی قدیم ہونے کی طرف گئے ہیں باین معنی کہ عناصر کبھی صورت سے خالی اور محروم نہیں ہوئے ہاں فلاسفہ نے ماسوی اللہ کے حادث ہونے کی بات کی ہے۔ لیکن محتاج الی الغیر کے معنی میں نہ کہ مسبوق بالعدم ہونے کی معنی میں۔

### حل عبارت

والعالم :- عالم مشتق ہے علم سے عالم فاعل کے وزن پر ہے اور فاعل بالفتح ما یفعل بہ کیلئے آیا ہے جیسے کہ خاتم ما یختم بہ کے لئے تابع ما یتبع کیلئے اسی طرح عالم ما یعلم بہ اشیٰ کو لغت میں کہتے ہیں پھر اس کا استعمال غالب ہوا ان چیزوں میں جن سے خالق سبحانہ کو پہچانا جاتا ہے یعنی وہ مصنوعات جن سے خالق سبحانہ کو پہچانا جاتا ہے۔ کیونکہ مصنوعات کو

دیکھ کر ناظر کو علم حاصل ہو جاتا ہے۔ کہ ان مصنوعات کیلئے صانع موجود ہے۔

فائدہ :- عالم کے بارے میں بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ اس کا اطلاق فقط زوی العقول پر ہوتا ہیا اور بعض کہتے ہیں کہ ذوی العقول غیر ذوی العقول دونوں پر ہوتا ہے بعض کہتے ہیں کہ عالم موجودات کے اجناس کے مجموعہ کا نام ہے اس لحاظ سے مجموعہ اجناس پر یہی عالم کا اطلاق ہوگا ہر جنس پر عالم کا اطلاق نہیں ہوگا اور بعض کہتے ہیں کہ عالم مجموعہ اجناس اور ہر ہر جنس کے درمیان قدر مشترک ہے ماسوی اللہ ہونا جس طرح مجموعہ اجناس پر ماسوی اللہ صادق ہے ہر جنس پر بھی صادق ہے قول ثانی کے مطابق اس کا جمع عالمین اور عوالم آتا ہے یہ بھی گمان کیا گیا ہے کہ یہ ایسا جمع ہے جس کا واحد من لفظہ موجود نہیں ہے۔ اور عوالم اور عالمین جمع الجمع ہے۔

ای ماسوی اللہ :- لفظ ماموصولہ ہے اور سوی ظرف ہے غیر کے معنی میں ہے۔ منصوب ہے فعل عام مخذوف کی وجہ سے وہ کان ہے۔

من الموجودات :- من الموجودات میں من بیان یہ ہے ماقبل موصول کیلئے موجودات کی قید احترازی ہے امور عدمیہ سے احتراز کرنا مقصود ہے۔

مما بعلم به الصانع :- یہ بیان ثانی ہے موصول کیلئے یا موجودات کیلئے مشہور یہ ہے کہ مما بعلم به الصانع یہ بھی تعریف کا جز ہے صفات باری تعالیٰ کو نکالنے کیلئے لیکن صفات باری تعالیٰ کو شارح نے ماسوی اللہ کی قید سے خارج کر دیا تو پھر مما بعلم به الصانع سے عالم کی وجہ تسمیہ کی طرف اشارہ ہے تعریف کے تام ہونے کے بعد۔

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ صانع تو کلام شارح میں موجود نہیں ہے اور یہ بات بھی ثابت ہو چکی ہے کہ اسماء الاهیہ توقیفیہ ہیں تو پھر صانع کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر کیسے درست ہو سکتا ہے۔

جواب :- جواب یہ دیا گیا ہے کہ قرآنہ شازہ کے اندر صفتہ اللہ ہے صنعتہ اللہ کی جگہ پر جب صفتہ اللہ ہے تو کلام شارح میں موجود ہو گیا۔

جواب ۲ :- امام سیوطیؒ نے فرمایا ہے کہ حدیث میں صانع کا لفظ صراحت کے ساتھ آیا ہوا ہے حضرت حذیفہؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا ان اللہ صانع کل صانع و صفتہ

فتخرج صفات اللہ تعالیٰ لانہا لیست غیر الذات :- شارح کہنا چاہتا ہے کہ عالم کی تعریف سے صفات باری تعالیٰ خارج ہو گئے اور صفات باری کا خارج ہونا یہ اشاعرہ کے اصطلاح کے مطابق ہے جو یہ کہتے ہیں کہ صفات باری تعالیٰ عین نہ غیر ذات ہے عین تو اس وجہ سے نہیں کہ عینیتۃ اتحاد فی المفہوم کو کہتے ہیں اور ذات باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ میں اتحاد فی المفہوم موجود نہیں ہے اور غیر اس وجہ سے نہیں کہ کسی شئی کا کسی شئی کے غیر ہونے کا معنی یہ ہے کہ دونوں میں انفکاک ممکن ہے اور صفات باری تعالیٰ ذات باری تعالیٰ سے منفک نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ یہ محال کو مستلزم ہیں مثلاً قدرت اللہ کی صفت ہے علم اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اب یہ صفات اگر انفکاک کو قبول کریں تو عجز یا جہل لازم آتا ہے۔

بجميع اجزائیه من السماوات وما فیہا :- جیسے کو اکب جیسے ملائکہ اور جنت اور ارواح۔

والارض وما علیہا :- جیسے عناصر اربعہ موالید ثلاثہ حیوانات، نباتات، جمادات وغیرہ۔

فائدہ :- سموات کی جمع لانے میں اور ارض کے مفرد لانے میں مفسرین حضرات چند نکات ذکر کرتے ہیں ایک نکتہ یہ ہے کہ سموات طبقات منفصلہ مختلف الحقائق ہیں اور اور ارض طبقات متصلہ محققہ الحقیقت ہے دوسرا نکتہ یہ ذکر کیا ہے کہ ارض کا جمع ثقیل ہیں وہ ارضوان ہیں تیسرا نکتہ یہ ذکر کرتے ہیں کہ سموات کا متعدد ہونا خاص و عام سب کو معلوم ہے بخلاف تعدد زمین کیونکہ زمین جہت شرع سے معلوم ہو چکا ہے اس وجہ سے عرب سموات کو جمع استعمال کرتے ہیں ارض کو مفرد استعمال ہیں۔

خلافاً للافلاسفہ :- اس مقام کی تشریح سے پہلے چند مقدمات کو ذہن نشین کرنا ضروری ہے۔

مقدمہ نمبر ۱ :- ارسطاطالیس اور اس کے متبعین یہ کہتے ہیں کہ جسم مرکب ہوتا ہے دو جوہرین سے ایک ہیولی ہے دوسری وہ صورت ہے جو ہیولی کے اندر حلول کئے ہوتے ہیں وہ صورت جسمیہ ہے دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ جسم فی ذاتہ متصل ہے اس میں مفصل نہیں ہے پھر جب اس پر انفصال عارض ہوتا ہے تو متصل واحد معدوم ہو جاتا ہے اور دو متصل پیدا ہو جاتے ہیں پھر ضروری ہے کہ کوئی شئی مقسم <sup>۱۱</sup> قسم <sup>۱۰</sup> کے درمیان مشترک ہو اور دونوں حالین میں باقی ہو کیونکہ اگر یہ شئی نہ ہو پھر تو تقسیم کی وجہ سے جسم بالکلیہ معدوم ہو گئی اور دو جسم معدوم سے موجود ہو گئے یہ تو ظاہر بات ہے کہ باطل ہے اور وہ مشترک شئی ہیولی ہے اور انقسام کی وجہ سے جو امر معدوم ہو چکی ہے وہ صورت ہے

ھیولی جوہر اس وجہ سے ہے کہ تو ادرصور کے باوجود وہ باقی ہے اور ہیولی صورت کیلئے محل اس وجہ سے ہے کہ ہیولی

وحدة اتصالی اور کثرہ انفصالی کے ساتھ متصف ہوتا ہے۔ بواسطہ صورت کے تو صورت کا ہیولی کے ساتھ اختصاص ناعت ہے اور یہی حلول ہے۔

مقدمہ ۲ :- اجسام حقیقہ جسمیت میں متفق ہونے کے بعد طبائع اور اثار کے اعتبار سے مختلف ہیں جیسے آگ جلانے کیلئے پانی ٹھنڈا کرنے کیلئے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ جسم کے اندر ایک اور شئی ہے وہ مبدہ ہے ان آثار کیلئے وہ شئی آخر صورت نوعی ہے اسی صورت نوعی کی وجہ سے اجسام کے مختلف انواع بنتے ہیں۔

مقدمہ ۳ :- صورت نوعیہ ماہیت جنیہ ہے اس کے تحت مختلفہ الحقائق انواع ہیں جیسے آگ کیلئے صورت نوعی اور پانی کیلئے صورت نوعی ان مختلفہ الحقائق انواع کی نسبت نوعیہ مطلقہ کی طرف ایسی ہے جیسے انسان اور فرس کی نسبت حیوان کی طرف۔

مقدمہ ۴ :- صورت نوعی کبھی کبھی تبدیل ہو جاتی ہے دوسری صورت نوعی کے ساتھ تو اس وقت نوع جسم کیساتھ منقلب ہوگا جیسے پانی ہوا کے ساتھ منقلب ہو جاتا ہے ہوا پانی کے ساتھ منقلب ہو جاتی ہے اور ہیولی دونوں حالتوں میں ایک ہی ہے۔

قولہ نعم اطلقو القول بحدوث ماسوی اللہ تعالیٰ :- اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ ماقبل یہ کہا تھا کہ فلاسفہ قدم السموۃ اور قدم العناصر کے قائل ہیں حالانکہ فلاسفہ کی تصریحات موجود ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ ماسوی اللہ حادث ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ حدوث کے بارے میں ان کی تصریحات موجود ہیں لیکن فلاسفہ حدوث عالم کا ایک اور معنی بیان کرتے ہیں جو اذلیت کے منافی نہیں تفصیل اس کی یہ ہے کہ فلاسفہ قدم اور حدوث دونوں کو تقسیم کرتا ہے ذاتی اور زمانی کی طرف قدم کی بھی دو قسمیں ہیں قدم ذاتی اور قدم زمانی دونوں حدوث کی بھی دو قسمیں ہیں ذاتی اور زمانی قدم ذاتی کا معنی ہے۔ عدم الاحتیاج الی الغیر اور قدم زمانی کا معنی ہے عدم المسبوقیتہ بالعدم اور حدوث ذاتی کا معنی ہے احتیاج الی الغیر اور حدوث زمانی کا معنی ہے مسبوقیہ بالعدم اور فلاسفہ کے نزدیک عالم قدم بالزمان حادث بالذات ہے اور ہمارا مطلوب یہ ہے کہ عالم حادث بالزمان ہے۔

فائدہ :- افلاطون یہ کہتے ہیں کہ عالم حادث بالزمان ہے جیسا اہل سنت کا عقیدہ ہے دوسرا مذہب فیثاغورس اور سقراط کا

ہے ان کا مذہب یہ ہے کہ اجسام قدیم بالمادہ ہے حادث بصور ہے اور یہ گمان کرتے ہیں کہ اصل ماء قدیم ہے پھر اس سے سموت اور ارض کو پیدا کیا گیا اور یہ کہتے ہیں کہ حکیم ثالث نے اس قول کو تورات سے لیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جوہر کو پیدا کیا پھر اس کو مابیت کی نظر سے دیکھا تو جوہر پگل گیا اس سے پانی بن گیا پھر پانی سے دھواں اٹھ گیا تو آسمان پیدا کیا گیا پھر پانی پر جھاگ ظاہر ہوگی تو اس سے زمین کو پیدا کیا حکیم انقسیماس کا یہ گمان ہے کہ تمام اشیاء کا اصل ہوا ہے حکیم فلیطس نے کہا ہے کہ تمام اشیاء کا اصل آگ ہے۔ حکیم دیمقراطیس کہتے ہیں چھوٹے چھوٹے اجسام تھے جو تقسیم کو قبول نہیں کرتی ہے وہ اجسام خلا میں متحرک تھے پھر مرکب ہو گئے اور افلاک و عناصر بن گئے۔ حکیم جالینوس کا مذہب توقف ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ حکیم جالینوس نے مرنے کے وقت اپنے شاگرد سے کہا اکتب عنی ان جالینوس لم یعرف قدم العالم ولا حدوثہ

ثم اشارہ الی دلیل حدوث العالم بقولہ از هو ای العالم اعیان و اعرض

لانه ان قام بذاته معین والا فعرض الخ الی قوله و هو ما مرکب

ترجمہ :- پھر مصنف نے حدوث عالم کی دلیل کی طرف اپنے اس قول سے اشارہ کیا اس لئے کہ وہ یعنی عالم اعیان اور اعراض ہے کیونکہ اگر وہ قائم بذاتہ ہے تو عین ہے ورنہ عرض ہے اور دونوں میں سے ہر ایک حادث ہے اس دلیل کی وجہ سے جس کو ہم عنقریب بیان کریں گے ورنہ مصنف نے اس سے تعرض نہیں کیا ہے اس لئے کہ اس میں بہت لمبی چوڑی باتیں ہیں جو اس مختصر کتاب کے مناسب نہیں کیسے مناسب ہو سکتے ہیں جبکہ یہ کتاب مسائل پر مقصود ہے تو اعیان وہ چیز یعنی وہ ممکن ہے جن کا قیام بذات ہو اس کو عالم کی قسم قرار دینا کہ قرینہ ہونے کی وجہ سے اور اس قائم بالذات ہونے کا مطلب متکلمین کے نزدیک یہ ہے کہ وہ بالذات متخیز ہیں اور اس کا متخیز ہونا کسی دوسری چیز کے متخیز ہونے کا تابع نہ ہو برخلاف عرض کے کہ اس کا متخیز ہونا اس جوہر کے متخیز ہونے کا تابع ہے جو اس کا موضوع یعنی اس کا مکل ہے جو اس کو قائم رکھتا ہے اور عرض کے موضوع میں پائے جانے والی کا مطلب یہ ہے کہ اس کا وجود فی نفسہ بعینہ اس کا وہ وجود ہے جو موضوع میں ہے اور اسی وجہ سے ایسی انتقال ممنوع ہے اس کے برخلاف جسمائے یز میں موجود ہوتا ہے کیونکہ اس کا فی نفسہ وجود اور چیز ہے اور اس کا چیز میں وجود دیگر چیز ہے اور اسی وجہ سے جسم اس سے منتقل ہو سکتا ہے۔ اور فلاسفہ کے نزدیک شئی بالذات ہونے کا مطلب اس کا ایسے محل سے مستغنی ہونا ہے جو اس کو قائم اور برقرار رکھے اور دوسری شئی کا دوسری شئی



کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب اس کے ساتھ ایسا تعلق رکھنا کہ اول نعت اور ثانی منعوت بن سکے خواں متخیز اور قابل اشارہ حسی ہو جیسے کہ سواد جسم میں یا متخیز نہ ہو جیسا کہ صفات باری اور مجردات میں ہے کہ ان میں سے کوئی بھی متخیز نہیں۔  
:- حل عبارت :-

قوله ثم اشارہ الی دلیل حدوث العالم :- مصنف حدوث عالم کی دلیل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عالم اعیان اور اعراض کے مجموعہ کا نام ہے اور اعیان اور اعراض تو حادث ہیں معلوم ہوا کہ عالم حادث ہے اس حکم میں دو آدمیوں نے مخالفت کی ایک نجار معتزلہ میں سے بخار معتزلی کہتے ہیں کہ عالم اعراض مجتمعه کا نام ہے اور اعیان کے لئے وجود نہیں اور دوسرا آدمی ابن کیسان یہ کہتے ہیں کہ عالم اعیان ہے عرض کیلئے وجود نہیں ہے اور یہ دونوں قول مکابرہ ہیں طلب علو کیلئے حق سے انکار ہے۔

لائہ :- ضمیر کا مرجع ماسوی اللہ ہے یا مرجع ممکن ہے جو ماسبقہ سے مفہوم ہو رہا ہے۔

ان قام بذاته فعین والا مغرض :- یہ عبارت کبریٰ ہے اس دلیل کیلئے جس دلیل کی طرف مصنف نے ماسبقہ میں اشارہ کیا تھا کہ عالم اعیان ہے تو عالم کو اعیان اور اعراض میں منحصر ہونے کیلئے مصنف فرماتے ہیں کہ اگر قائم بذاتہ نہ ہو تو وہ عرض ہے۔

ولم يتعرض لہ المصنف :- اس عبارت سے شارح ”مصنف“ کی طرف سے عذر پیش کرتے ہیں اگر کوئی یہ سوال کریں کہ مصنف نے کبریٰ اور دلیل کبریٰ کیوں ذکر نہیں کیا تو شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کبریٰ اور دلیل کبریٰ کے درپے نہ ہوا کیونکہ اس کے بارے میں کلام انتہائی طویل ہے عقائد جیسی مختصر کتاب میں مناسب نہیں مناسب اس وجہ سے نہیں کہ عقائد کتاب میں مسائل اعتقاد یہ کو بیان کرنا مقصود ہے نہ کہ دلائل کو۔

فالا عیان :- فالاعیان پر تفصیل کیلئے ہے یہ بھی گمان کیا گیا ہے کہ یہ فاعطف کیلئے ہے یہاں پر ایک اعترض وارد ہوتا ہے۔

اعترض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ مصنف کو مناسب تھا کہ فالعین کہتے کیونکہ تعریف تو ماہیت کی ہوا کرتی ہے نہ کہ افراد کی۔  
جواب :- اس اعترض کے دو جواب دیئے گئے ہیں۔

جواب :- یہ ہے کہ فالاعیان پر الف لام جب داخل ہو گئے تو جمعیت کے معنی کو باطل کر دیا۔

جواب ۲:- یہ ہے کہ معروف وہ عین مفرد ہے جو اعیان سے مفہوم ہو رہا ہے۔

یکون له قیام بذاته وبقرینة جعله من اقسام العالم :- اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتا ہے اعتراض یہ ہے کہ فالاعیان میں جو لفظ ما ہے وہ اپنے عموم کی وجہ سے واجب ممکن ممتنع سب کو شامل ہے تو پھر موصول کی تعبیر ممکن کے ساتھ کیوں کی گئی شارح جواب دیتے ہیں کہ موصول کی تعبیر ممکن کے ساتھ اس وجہ سے کی گئی کہ اس پر قرینہ موجود ہے قرینہ یہ ہے کہ اعیان تو قسم ہے عالم کی اور عالم ممکن ہے تو موصول کی تفسیر ممکن کے ساتھ کوئی بعید تفسیر نہیں ہے۔

ومعنی قیامہ بذاته عند المتکلمین ان یتحیز :- متکلمین کے عرف میں تحیز کا معنی ہے اشارہ حسیہ کو قبول کرنا کہ کوئی چیز مکان میں ہو لغت میں تحیز استقرار فی المكان کو کہتے ہیں اس قول سے لیا گیا ہے حاذہ اذا حا طہ کیونکہ مکان بھی ممکن پر محیط ہے۔

غیر تابع تحیزہ لتحیز شئی آخر :- متکلمین کے نزدیک کسی ممکن کے قائم بالذات ہونے کا معنی یہ ہے کہ اس کا متحیز ہونا یعنی کسی مکان میں ہونا اشارہ حسی کے قابل ہونا کسی دوسری چیز کے تحیز اور قابل اشارہ ہونے کا تابع نہ ہو اور کسی ممکن کے قائم بالغیر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا متحیز اور قابل اشارہ ہونا اس جوہر کے متحیز کے تابع ہو جو جوہر اس کا موضوع اور محل ہے جیسے مثلاً رنگ ہے خوشی ہے فلاسفہ کے نزدیک کسی شے کے قائم بالذات ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ شے اپنے وجود میں کسی محل کا محتاج نہ ہو بلکہ اس کا مستقل وجود ہو۔

بخلاف العرض فان تحیزہ تابع الخ :- تقویم کا معنی جعل الشئی قائم اور عرض چونکہ بنفسہ قائم نہیں ہو سکتا ہے بلکہ اپنے موضوع کے ساتھ قائم ہوتا ہے موضوع اس کو قائم کرتے ہیں۔

فائدہ :- متکلمین کے نزدیک موضوع اور محل ایک چیز ہے اسی طرح عرض اور حال ایک چیز ہے فلاسفہ کے نزدیک محل اعم ہے موضوع سے اور محل اعم ہے عرض سے کیونکہ محل دو حال سے خالی نہیں ہے تو وجود میں اپنے حال سے مستغنی ہوگا کہ جسم جو کہ مستغنی ہے اپنے لون سے یا محل مستغنی نہیں ہوگا حال سے جیسے ہیولی ہوتا ہے ہیولی چونکہ ایک جوہر ہوتا ہے اس میں جوہر آخر نے حلول کیا ہے جو کہ مسکی ہے صورت کے ساتھ اور ہیولی اپنے وجود میں صورت سے مستغنی نہیں ہے۔

ومعنی وجود العرض فی الموضوع الخ :- قدامت متکلمین کہتے ہیں کہ عرض کا موجود ہونا وہ

عرض کا موضوع میں موجود ہونا ہے سید سند نے شرح مواقف میں ان کی تفسیر کی ہے کہ اشارہ حیہ میں دونوں کے درمیان کوئی تمیز نہ ہو سکے۔

ولهذا یمتنع الانتقال عنه :- یعنی یہ محال ہے کہ عرض اپنے موضوع سے منتقل ہو جائے موضوع آخر کی طرف کیونکہ اگر منتقل ہو گیا تو معدوم ہو گیا کیونکہ اس کا وجود عین اس کا قیام تھا اس موضوع کے ساتھ جب قیام منشی ہو گیا تو وجود بھی منشی ہو گیا تو پھر کیسے دوسرے موضوع کے ساتھ قائم ہو سکتا ہے۔

وهو ای ماله قیام بذاتہ من العالم اما مرکب من جزئین فصاعداً عندنا وهو الجسم وعند البعض لا بد له من ثلثه اجزاء الخ الى قوله احتج۔

ترجمہ :- اور وہ یعنی عالم میں سے وہ ممکن جو قائم بالذات ہو یا مرکب ہو گا دو یا دو جز سے زائد اجزاء سے ہمارے نزدیک اور وہ صرف جسم ہے اور بعض کے نزدیک تین اجزاء ضروری ہیں تاکہ ابعاد ثلاثہ یعنی طول عرض عمق پیدا ہو جائیں اور بعض کے نزدیک آٹھ اجزاء ضروری ہیں تاکہ ابعاد کا ایک دوسرے کو کاٹنا زاویہ قائمہ کی شکل میں متحقق ہو اور یہ ایسا نزاع لفظی نہیں ہے جس کا تعلق اصطلاح سے ہو یہاں تک کہ یہ کہہ کر ٹال دیا جائے کہ ہر ایک کو اختیار ہے جیسی چاہے اصطلاح قائم کرے بلکہ یہ نزاع اس بات میں ہے کہ جس چیز کے مقابل میں لفظ جسم وضع کیا گیا ہے اس میں دو جز سے ترکیب کافی ہے یا نہیں۔

:- حل عبارت :-

قوله وهو ای ماله قیام بذاتہ من العالم :- یہ بھی کہا گیا ہے کہ من العالم کی قید لگا کر واجب تعالیٰ سے اہتداز کرنا ہے لیکن اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ پہلے شارح نے موصول کی تفسیر ممکن کے ساتھ کر دیا تو حق بات یہ ہیکہ یہ مقصود کی وضاحت کیلئے ہے نہ کہ قید اہتداز کی بعض علماء نے قید اہتداز کی پر اعتراض کیا ہے۔ کہ متکلمین نے قیام کی تفسیر تجحیز کے ساتھ کی ہے تو پھر واجب تعالیٰ سے اہتداز کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے لیکن اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اہتداز بذاتی ہے حکماء کی تعریف پر اور حکماء کی تعریف مشتمل ہے واجب بنفسہ کے قیام پر

اما مرکب من جزئین :- جز سے مراد جزلات تجزأ ہے۔ فصاعداً یعنی جسم جزئین سے مرکب ہوگا

یا اکثر من جزئین سے مرکب ہوگا یہ مذہب جمہور اشاعرہ کی ہے جمہور اشاعرہ کے نزدیک اقل جسم دو جز ہونگے اور جز اور جسم کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہوگا۔

وعند البعض لا بدله من ثلثه اجزاء :- بعض اشاعرہ کے نزدیک تین اجزاء سے مرکب ہوگا صورت یوں ہوگی کہ ایک جز کو دوسرے جز کے برابر رکھ دیا جائیگا اور تیسرے جز کو ان جزئین کے ملتی پر رکھ دیا جائے تو سطح مثلث جوہری حاصل ہوگا تین خطوط سے اوپر خط مرکب ہوگا جزئین سے

فائدہ :- عرف میں طول وہ امتداد ہے جس کو اولاً فرض کیا گیا ہو اور عرض وہ امتداد ہے جس کو ثانیاً فرض کیا گیا ہو اور عمق وہ امتداد ہے جس کو ثالثاً فرض کیا گیا ہو۔

عمق

عرض

طول

وعند البعض من ثمانيته اجزاء الخ :- یہ مذہب ابوعلی جبائی معتزلی کی ہے جبائی نے جسم کی تعریف ایسے جوہر سے کی ہے جس میں ابعاد ثلاثہ کا زاویہ قائمہ بناتے ہوئے ایک دوسرے کو کاٹ کر گزرنے متحقق ہو صورت یہ ہوگی کہ جب کسی خط مستقیم پر کوئی دوسرا خط مستقیم قائم کیا جائے جو خط مستقیم جانب طول پر قائم کیا گیا ہے۔ اس کے دونوں جانب دو گوشے پیدا ہونگے جو زاویہ کہلاتے ہیں اب وہ خط جس کو جانب طول میں پیدا کیا گیا اگر کسی طرف مائل نہ ہو تو دونوں جانب گوشے پیدا ہو گئے ہیں وہ قائمہ کہلائے گا۔

قائمہ

قائمہ

اگر وہ خط جس کو طول میں قائم کیا گیا ہے کسی ایک جانب مائل ہوگا تو جس جانب مائل ہوگا وہ گوشہ چھوٹا ہوگا اور دوسری

جانب کا گوشہ بڑا ہوگا۔ چھوٹے کو حادہ بڑے کو منفرجہ کہتے ہیں۔

منفرجہ

حادہ

ولیس هذا نزاعاً لفظياً راجعاً الى الاصطلاح :- شارح فرماتے ہیں کہ مذکور نزاع میں اختلاف لفظی نہیں جس کا تعلق اصطلاح سے ہو کہ بعض لوگ یہ اصطلاح باندھ رکھیں کہ جس جسم دو جز کے ہیں اور بعض یہ اصطلاح رکھیں کہ اقل جسم آٹھ اجزاء ہیں۔

حتیٰ يدفع :- کہ اس نزاع کو دفع کیا جائے اگر اس نزاع کا تعلق اصطلاح سے ہوتا ہے۔ بھرتہ ۱۰۶ کا کوئی معنی بالکل ہے نہیں کیونکہ یہ مثال مشہور ہے لا مناقشتہ فی الاصطلاح شاید اس عبارت سے مواقف پر تعریض کرنا مقصود ہے۔ صاحب مواقف نے یہ کہا ہے کہ یہ نزاع لفظی ہے اس میں نفع نہیں ہے۔

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ نزاع کا حاصل یہ ہے کہ لفظ جسم کا اطلاق کون سے مرکب پر ہوگا اور اس میں شک نہیں ہے کہ نزاع لفظی ہے پھر نزاع لفظی کوئی کرنا کیسے درست ہے۔

جواب :- جواب یہ دیا جاتا ہے کہ نزاع لفظی دو قسم پر ہے ایک وہ ہے جو اصطلاح کی طرف راجع ہو جیسے نجاہ کا قول ہے الکلمۃ لفظ وضع لمعنی مفرد اور مناطقہ کا قول ہے الکلمۃ لفظ دل علی معنی مقترن بزمان اس نزاع میں کوئی فائدہ نہیں

دوسری قسم وہ نزاع ہے جو عرف اور لغت کی طرف راجع ہو جیسے کہ اس بارے میں اختلاف کا واقع ہونا کہ صحابی وہ ہے کہ جس کو نبی کریم کی صحبت حاصل ہو گئی ہو ایک ساعت یا ایک ساعت سے زائد یہ دوسری قسم کا نزاع ہے جو مفید ہے جو معقول کے مباحث میں واقع ہوتا ہے۔

فائدہ :- بعض علماء نے صاحب مواقف اور شارح کے قول میں تطبیق دینے کی کوشش کی ہے کہ صاحب موقف نے نزاع بمعنی ثانی کو ثابت کیا ہے اور شارح نے نزاع بمعنی اول کی نفی کی ہے۔

لیکن اس تطبیق میں نظر ہے کیونکہ صاحب مواقف کی کلام میں تصریح ہے اس بات پر کہ یہ نزاع غیر نافع ہے اور شارح کے کلام سے یہ معلوم ہو رہا ہے۔ کہ یہ نزاع مفید ہے۔

احتج الاولون بانہ یقال لاحد الجسمین اذا زید علیہ جزء واحد ا انه اجسم من الآخر الخ الی قوله اور غیر مرکب

ترجمہ :- قول اول کے قائلین یہ دلیل پیش کرتے ہیں۔ کہ دو جسموں میں ایک کے بارے میں جبکہ اس پر ایک جز بڑھا دیا جائے کہا جاتا ہے۔ کہ یہ دوسرے سے اجسم ہے تو اگر جسم ہونے میں محض ترکیب کافی نہ ہوتی تو صرف ایک جز کی زیادتی کی وجہ سے جسمیت میں دوسرے سے زائد نہ ہوتا اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ وہ اسم تفصیل ہے جسامت بمعنی صخامت اور مقدار کی زیادتی سے بولا جاتا ہے جسم الشئ بمعنی عظم فهو جسیم وجسام ضمہ کے ساتھ اور ہماری گفتگو اس جسم کے بارے میں ہے جو اسم ہے نہ کہ صفت۔

:- حل عبارت :-

قوله احتج الاولون :- اولون کا مصداق اشاعرہ ہے جو اس بات کے قائل تھے کہ جسم دو یا دو سے زائد اجزاء سے مرکب ہوگا۔ احتجاج کا معنی ہے۔ تمسک بالحجتہ

فانه یقال لاحد الجسمین :- دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر دو ایسے جسمیں ہوں جو متساویین ہو جسمیت میں ان میں سے اگر ایک جسم پر ایک اور جز کو بڑھا دیا جائے تو یہ کہتے ہیں هذا اجسم من الآخر یعنی جس جسم پر ایک جز کو زائد کیا گیا ہے وہ جسم زائد فی الجسمیت ہے نسبت جسم آخر کے۔

اعتراض :- اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ جو مثال پیش کی گئی ہے یہ تو محض ایک فرضی مثال پیش کی گئی ہے کیونکہ جسمین متساویین ہوں ان میں سے ایک جسم پر جب ایک جز کو زائد کیا گیا ہے حکماء میں سے کوئی بھی اس زیادتی کو نہ تو آنکھوں سے پہچان سکتے ہیں نہ کیل اور وزن سے پہچان سکتے ہیں تو پھر اس کا کیا معنی ہے۔ کہ یہ جسم نسبت دوسرے جسم کے اجسم ہے۔

جواب :- یہ ہے کہ یہ کہنا کہ هذا اجسم من الآخر اس کا معنی یہ ہے کہ حکماء اگر اس بات پر اطلاع پاتے کہ یہ زائد ہے تو پھر یہ حکم بھی لگاتے کہ هذا جسم یا دوسرا جواب یہ بھی کہ اگر ہم فرض کر دیں جس میں اس طرح تو پھر ہم یہ حکم

لگاتے ہیں کہ هذا اجسم من الآخر

وفیہ نظر لانہ افعل الخ :- نظر کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے اجسم کو جسم سے مشتق مانا تھا اسی وجہ سے اجسم کا معنی زاید فی الجسمیۃ سے کیا حالانکہ اجسم جسامتہ بفتح الجیم سے مشتق ہے جسامت کا معنی ہے ضخامت اور عظم المقدار

یقال جسم الشئی :- جسم بجسم ماضی اور مضارع میں سین کے ضمہ کے ساتھ اس کا معنی ہے اعظم لہذا یہ کہنا کہ هذا اجسم من الآخر کا معنی ہے انہ ازید فی الجسمیۃ صحیح نہیں ہے بلکہ هذا اجسم من الآخر کا معنی ہے۔ انہ ازید فی الجسمامتہ

والکلام فی الجسم الذی الخ :- یعنی کلام تو اس جسم کے بارے میں ہے جو کہ اسم ہے جوہر مرکب کیلئے نہ کہ اس جسم کے بارے میں جو کہ صفت ہے جو عظیم کے معنی میں ہو۔

او غیر مرکب کا الجوہر :- یعنی العین الذی لا یقبل النقسام لا فعلاً ولا هما ولا فرضاً الخ الی قوله و اقویٰ

ترجمہ :- یا غیر مرکب ہوگا جیسے جوہر ہے یعنی وہ عین جو فعلاً وهماً ولا فرضاً کسی طرح بھی تقسیم کے قابل نہ ہو اور وہ جز لا یتجزأ ہے اور وہ هو الجوہر نہیں کہا اس اعتراض کے وارد ہونے سے بچنے کیلئے کہ جو عین مرکب نہ ہو وہ عقلاً جوہر بمعنی جز لا یتجزأ میں منحصر نہیں بلکہ ہیولی اور صورت اور عقول مجردہ اور نفوس مجردہ کا ابطال ضروری ہے تاکہ یہ درست ہو اور فلاسفہ کے نزدیک جوہر فرد یعنی جز لا یتجزأ کا وجود نہیں اور جسم کی ترکیب محض ہیولی اور صورت سے ہے۔

:- حل نہارت :-

قوله او غیر مرکب کا الجوہر :- یہ عین کی دوسری قسم ہے مصنف نے اس کا مثال جوہر کے ساتھ پیش کیا ہے۔ جوہر سے مراد جوہر فرد ہے جس کو جز لا یتجزأ کہتے ہیں۔

یعنی العین الذی لا یقبل الانقسام الخ :- جوہر سے مراد وہ جوہر عین ہے جو کسی بھی طرح تقسیم کو قبول نہ کریں۔ نہ فعلاً نہ وهماً نہ فرضاً تقسیم فعلی اس کو کہتے ہیں جس کے نتیجے میں خارج میں بالفعل اجزاء اموجود

ہو جائے پھر اس کی تین قسمیں ہیں اگر یہ تقسیم الہ دھاردار ذریعہ ہوتی ہے تو اس کو تقسیم قطعی کہتے ہیں اور اگر کسی سخت جسم کی ٹکڑے ہوئی ہے تو یہ تقسیم کسری ہے اور اگر جھٹکا دینے سے ہوئی ہے تو تقسیم خرقی ہے۔

**ولا وہما ولا فرضاً :-** علامہ شیرازی نے محاکمات میں کہا ہے کہ تقسیم وہمی اور تقسیم فرضی میں کوئی فرق نہیں ہے ان دونوں کے درمیان جمع کرنا صرف مبالغہ کیلئے ہے لیکن دوسرے علماء نے تقسیم وہمی اور فرضی کے درمیان دو وجہ سے فرق بیان کیا ہے ایک یہ کہ تقسیم وہمی حسی اور جزئی ہوتی ہے کسی وضع مخصوص پر اور تقسیم فرضی عقلی اور کلی ہے کسی وضع کے ساتھ خاص نہیں ہے اور دوسرا فرق یہ بیان کیا ہے کہ وہم کبھی کبھی تقسیم سے رک جاتا ہے یا تو اس وجہ سے کہ وہم وہ امور جو انتہائی صغیر ہوں ان کا ادراک نہیں کر سکتا ہے ان کی تقسیم کی استطاعت نہیں رکھتا ہے۔ یا اس وجہ سے کہ وہم قوت جسمانی ہے غیر متناہی پر قدرت نہیں رکھتا بخلاف عقل کہ عقل کا فرض کرنا ان کلیات کے ساتھ تعلق پکڑتا ہے جو کلیات مشتمل ہوتے ہیں۔ کبیرہ اور صغیرہ، متناہیہ اور غیر متناہیہ پر

**اعتراض :-** یہ وارد ہوتا ہے کہ وہم تو ان معانی جزئیہ کا ادراک کرتا ہے جو معانی جزئیہ محسوسات میں ہوتے ہیں جیسے زید کی عداوت عمر کی صداقت حالانکہ جسم کے اجزاء معانی میں سے نہیں ہیں بلکہ جسم کے اجزاء اعیان میں سے ہیں جو محسوس بالبصر ہیں۔

**جواب :-** یہ دیا جاتا ہے کہ وہم تمام حواس کا سلطان ہے تمام حواس وہم کیلئے آلات ہیں تو وہم ان تمام مدرکات کی ادراک کر لیتا ہے جن کا ادراک حواس نے کیا ہے لیکن حواس کے توسط سے ادراک کر لیتا ہے۔

**اعتراض :-** یہ وارد ہوتا ہے کہ فرض عقل تو محالات اور ممکنات تمام میں جاری ہوتا ہے جب تمام میں جاری ہوتا ہے تو پھر عقل جو ہر فرد کی انقسام کو کیسے فرض نہیں کر سکتا ہے۔

**جواب :-** یہ دیا جاتا ہے کہ فرض کے دو معنی ہیں ایک فرض بمعنی تقدیر یہ ممکن اور محال دونوں میں جاری ہو سکتا ہے اور دوسرا معنی فرض بمعنی تجویز یہ مختص ہے ممکن کے ساتھ اور مراد بھی یہاں پر یہ دوسرا معنی ہے۔

**اعتراض :-** یہ وارد ہوتا ہے کہ تقسیم فرضی کی نفی کرنا کافی تھا کیونکہ جب تقسیم فرضی کی نفی کی تو تقسیم فعلی اور تقسیم وہمی کی نفی بطریق اولیٰ ہو گئی۔ تو پھر فعلی اور وہمی کی نفی کے ساتھ صراحت کرنا اس کا کیا معنی ہے۔

**جواب :-** یہ دیا جاتا ہے کہ یہاں مبالغہ مقصود ہے تقسیم کی نفی کرنے میں اور جہاں مبالغہ مقصود ہو تو وہاں تکرار میں کوئی حرج



نہیں ہے۔ حتیٰ کہ بعض نے اس کے ساتھ لاقطعاً و لا کراً کو بھی زائد کیا ہے۔

قولہ ولم یقل وهو الجوهر الخ :- اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا دفعیہ کرنا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے ما قبل عین مرکب کے بارے میں کہا تھا وهو الجسم تو عین غیر مرکب کے بارے میں بھی یوں کہتے ہیں وهو الجوهر لیکن مصنف نے وهو الجوهر نہیں کہا۔ بلکہ کا الجوهر کہا۔ اس کی کیا وجہ ہے۔

شارح جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر مصنف وهو الجوهر کہتے تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عین غیر مرکب جزلاتجزا میں منحصر ہے پھر حکماء کی طرف سے یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ عین غیر مرکب جوہر فرد میں منحصر نہیں بلکہ حیولی اور صورت عقول اور نفوس مجردہ یہ بھی عین غیر مرکب ہیں پھر یا تو حصر کا دعویٰ باطل ہے یا حیولی اور نفوس مجردہ وغیرہ کے وجود کو باطل کرو اس اشکال سے بچنے کیلئے مصنف نے کا الجوهر کہا۔

والعقول :- فلاسفہ کے نزدیک عقول دس ہیں جو عقول عشرہ سے موسوم ہیں اور فلاسفہ یہ گمان کرتے ہیں کہ لسان اہل شرع میں عقول عشرہ ملائکہ سے عبارت ہیں۔

والنفوس المجردہ :- عرف عام اور شرع میں نفس روح کو کہتے ہیں روح انسانی کے بارے میں عقلاء کے مختلف مذاہب ہے اہل اسلام میں سے عظیم جماعت کا مذہب یہ ہے کہ روح کے بارے میں بحث کرنے سے سکوت اختیار کی جائے اور یہ کہتے ہیں کہ روح کا علم مختص ہے روح کے خالق کے ساتھ اور بعض اہل اسلام کہتے ہیں روح کے

بارے میں الروح جسم لطیف ساری فی البدن کسریان الماء فی النور حکماء یہ کہتے ہیں الروح الانسانی مجرد عن المادة يتعلق بالبدن تعلق التصرف بلا دخول فیہ بل کتصرف الامیر فی مدائن ملکہ بلا دخول فیہا حضرت امام غزالیؒ اور قاضی ابوزید خنی نے بھی ان کی موافقت کی ہے۔

قولہ وعند الفلاسفہ لا وجود للجوهر الفردي عنی الجزء الذی لا یتجزی :- فلاسفہ جزلاتجزی کا انکار کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ جسم دو جوہر یعنی حیولی اور صورت جسمیہ سے مرکب ہے۔

دلیل :- فلاسفہ جز لا یتخیزاء کی ابطال پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اگر جز لاتجزی کا وجود ہوتا تو ایک جز کو دو

جزئین کے درمیان فرض کرنا ممکن ہوتا حالانکہ ایک جز کو دو جزئین کے درمیان فرض کرنا ممکن نہیں تو جزء الاستتجزا کا وجود بھی نہیں ہے جزئین کے درمیان جزء کو فرض کرنا اس وجہ سے ممکن نہیں کہ اگر جز کو فرض کیا جائے تو پھر پوچھتے ہیں کہ جس جز کو درمیان میں فرض کیا گیا وہ تلاقى الطرفین سے مانع ہے یا نہیں اگر تلاقى الطرفین سے مانع ہے تو تقسیم لازم آئیگی کیونکہ درمیان والے جز کا ایک حصہ ایک طرف والے جز کے ساتھ متصل ہوگا۔ اور دوسرا حصہ دوسرے جز کے ساتھ متصل ہوگا یہ تو خلاف مفروض ہے اور اگر درمیان والا جزء تلاقى طرفین سے مانع نہیں ہے پھر تو اجزاء ایک دوسرے میں داخل ہو گئے حالانکہ یہ اجزاء جوہر یہ ہے اور اجزاء جوہر یہ کا آپس میں تداخل باطل ہے جب دونوں شق باطل ہو گئے تو جز لا یتجزیٰ بھی باطل ہو گیا۔

واقویٰ اذلتہ اثبات الجزء انه لو وضع کرة الى قوله واشهرها:-

ترجمہ :- اور اثبات جزء الاستتجزا کی قوی تر دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی حقیقی کرہ کسی حقیقی سطح پر رکھا جائے تو وہ کرہ اس سطح سے صرف ایک ناقابل تقسیم جزء کے ذریعہ اتصال کرے گا۔ کیوں کہ اگر دو جز کے ذریعے اس سطح سے اتصال کرے گا۔ تو اس میں بالفعل خط ہونا لازم آئے گا۔ پھر وہ حقیقی کرہ نہیں ہوگا۔

:- حل عبارت :-

قوله واقویٰ اذلتہ الخ :- متکلمین جزء الاستتجزا کے اثبات پر دو دلیل پیش کرتے ہیں۔ دلیل سے پہلے

ایک فائدہ ذہن نشین کرنا ضروری ہے۔

فائدہ :- کرہ کاف کے ضمہ کے ساتھ را کے فتح کے ساتھ لغت میں جسم مستدیر یعنی گیند کو کہتے ہیں۔ ۲۱۔ کما جمع کری اور کرات آتی ہے۔ اور کرہ کی اصطلاحی تعریف یہ ہے جسم مستدیر یوجد فی داخلہ نقطہ یتساوی جمیع الخطوط الخارجیہ من تلک النقطہ الی سطح المحيط بذالک الجسم یعنی کرہ سے مراد ایسا مستدیر جسم ہے جس کے بالکل وسط میں نقطہ موجود ہو اس نقطہ سے سطح کی طرف نکتے والے سارے خطوط برابر ہوں۔

ہکذا

کرہ کی یہ بھی تعریف کی گئی ہے الکرہ جسم محیط بہ سطح واحد اور یہ بھی کی گئی ہے جسم لا یوجد لہ نہایتہ فی الوضع یہ بھی کی گئی ہے جسم لا یوجد فیہ خط بالفعل یہ بھی کی گئی ہے الکرہ جسم لا یمکن ان یوجد فی سطحیہ خط مستقیم۔

ان تمام تعریفات میں کرہ کی ماہیت کو زیادہ قریب تعریف اول ہے باقی تعریفات تعریف اول کے لازم میں سے ہیں۔ یہ بات بھی یاد رکھنا ضروری ہے کہ کرہ کے علاوہ باقی جسم میں بالفعل خط موجود ہوتا ہے کیونکہ کرہ کے علاوہ باقی اجسام پر ایک سطح سے زائد احاطہ کئے ہوئے ہیں لیکن کرہ کے اندر بالفعل خط موجود نہیں ہوتا ہے کیونکہ خط منہائے سطح کو کہتے ہیں اور کرہ کی سطح کا کوئی منہا نہیں ہوتا۔

یہ بات بھی ذہن نشین کرنا ضروری ہے کہ جب کسی شے کو سطح مستوی پر رکھا جائے تو اس شے کے اندر جتنی زیادہ گولائی ہوگی اس قدر اس کے کم حصہ کا اتصال اس سطح سے ہوگا۔ اور جس قدر گولائی کم ہوگی اسی قدر اس کی زیادہ حصہ کا اتصال اس سطح سے ہوگا۔

اب خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی کرہ حقیقی جس کی سطح کیلئے کوئی خط نہیں ہوتا کسی سطح مستوی پر رکھا جائے تو اس کرہ کا جتنا سطح اس حصہ سے اتصال کرے گا وہ حصہ ناقابل تقسیم ہوگا اور وہی ناقابل تقسیم حصہ جزء الاستبراء ہے کیونکہ اگر وہ حصہ

قابل تقسیم ہوگا۔ یعنی اس کے اجزاء ہو سکیں گے تو کم از کم دو جز ہونگے جن کے باہم ملنے سے بالفعل خط کا وجود ہوگا حالانکہ کرہ میں خط کا وجود بالفعل محال ہے اس لئے کرہ کا سطح سے اتصال ناقابل تقسیم یہی جز سے ہوگا اور وہی ناقابل تقسیم جز جز لائتجزاء ہے۔

واشهرها عند المشائخ و جهات الخ قوله والكل ضعيف

ترجمہ :- اور ان دلائل سے مشہور تر دلیل مشائخ کے نزدیک دو ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر ہر عین غیر متناہی تقسیم قبول کرتا تو رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا نہ ہوتا کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک غیر متناہی اجزاء والا ہوتا اور بڑا ہونا اور چھوٹا ہونا اجزاء کے کثیر ہونے اور قلیل ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور یہ صرف متناہی میں متصور ہے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جسم کے اجزاء کا اجتماع جسم کی ذات کے تقاضے سے نہیں ہے ورنہ وہ افتراق پیدا فرمادیں اس لئے کہ جو جزء ہم دونوں کے مابین متنازع فیہ ہے۔ اگر اس کا افتراق ممکن ہو تو دفع عجز کیلئے اس پر اللہ تعالیٰ کا قادر ہونا لازم ہوگا۔ اور اگر نہیں ہے تو مدعا ثابت ہے۔

:- حل عبارت :-

قوله و اشهرها عند المشائخ :- اس عبارت سے شارح مشائخ کی طرف سے ان مشہور ادلہ کو ذکر کرتے ہیں۔ جن کو مشائخ جوہر فرد یعنی جز لائتجزاء کی اثبات پر قائم کرتے ہیں اس پر ایک اعتراض ہو سکتا ہے۔ اعتراض :- ان ادلہ کو اشہر الوجہ کہنا اس میں نظر ہے

جواب :- یہ دیا جاتا ہے۔ کہ شہرت باعتبار ازمنہ اور باعتبار بلاد کے مختلف ہوتی ہے۔ اس بناء پر ان کو اشہر الوجہ کے ساتھ موسوم کیا۔

الاول انه لو كانت كل عين منقسما لا الى نهايه : سخر الله خاه اور دال کی فتح کے ساتھ ایک بوٹی کا بیج ہوتا ہے جس کو فارسی میں سپندان کہتے ہیں دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر ہر عین کی تقسیم غیر متناہی ہو تو رائی کا دانہ کا پہاڑ سے چھوٹا نہ ہونا لازم آئے گا، اس لئے کہ رائی کا دانہ اور پہاڑ دونوں عین ہیں اور غیر متناہی تقسیم کی نتیجہ میں دونوں کے اجزاء بھی غیر متناہی ہونگے اور ایک غیر متناہی ایک دوسرے سے کم و بیش نہیں ہوتا ہے تو رائی کے دانے کے اجزاء بھی غیر متناہی ہونگے۔ پہاڑ کے اجزاء بھی غیر متناہی ہونگے تو دونوں برابر ہوں گے کیوں کہ کسی جسم کا چھوٹا ہونا یا

بڑا ہونا وہ قلت اجزاء یا کثرت اجزاء ہوتا ہے یہ تو متناہی میں متصور ہے نہ کہ غیر متناہی میں۔

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ دلیل میں یوں کہا جاتا ہے کہ کمی و بیشی متناہی میں ہوتی ہے غیر متناہی میں کمی و بیشی نہیں ہوتی حالانکہ کہ باری تعالیٰ کی معلومات اور مقدورات دونوں غیر متناہی ہیں اس کے باوجود معلومات باری تعالیٰ اکثر ہیں۔ مقدورات باری تعالیٰ سے معلومات باری تعالیٰ اس وجہ سے اکثر ہیں کہ معلومات باری تعالیٰ واجب و ممکن، متمتع تمام کے ساتھ تعلق پکڑتے ہیں بخلاف قدرت کے کہ قدرت کا تعلق فقط ممکن کے ساتھ ہوگا۔

جواب :- یہ دیا جاتا ہے کہ یہ جو کہا، کہ قلت و کثرت متناہی میں متصور ہے نہ کہ غیر متناہی میں اس سے مراد یہ ہے کہ قلت و کثرت امور موجودہ میں متناہی میں متصور ہیں معلومات باری تعالیٰ اور مقدورات باری تعالیٰ میں سے جو موجود ہیں وہ متناہی ہے۔

قوله الثانی ان اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته الخ :- اس عبارت سے شارح متکلمین کی طرف سے دوسری دلیل کو ذکر کرتے ہیں۔

دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ جسم کے اندر اجزاء کی اجتماع لذاتہ نہیں ہے یعنی ذات جسم مقتضی نہیں ہے اجتماع اجزاء کیلئے کیونکہ اگر ذات جسم مقتضی ہوتا اجتماع اجزاء کیلئے تو اجتماع اجزاء جسم کے لئے ذاتی بن گئے ذات کی ذات سے زوال غیر ممکن ہے حالانکہ ہم اجسام عنصریہ کو اور موالیہ ثلاثہ کو دیکھتے ہیں کہ وہ قابل لیل انقسام ہیں تو جسم جتنی افتراقات غیر متناہیہ کو قبول کرتے ہیں وہ تمام افتراقات ممکن ہیں اور تمام ممکنات مقدور اللہ تعالیٰ ہیں۔ یعنی اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہے تو اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ جسم کے اندر جتنی تقسیمات ہیں ان تمام کو بالفعل موجود کر دیں اور تقسیم کرتے کرتے ایسے جزء پر پہنچا دیں کہ پھر کوئی تقسیم باقی نہ رہے تو یہ آخری جزء جو ہمارے اور فلاسفہ کے درمیان محل نزاع ہے جس کو ہم جزء لا تجزئی کہتے ہیں اور فلاسفہ اس کو جو ہر فرد کہتے ہیں اگر اس آخری جزء کی تقسیم ممکن ہو تو اللہ تعالیٰ جیسے عجز کو دفع کرنے کیلئے اللہ تعالیٰ کا اس پر قادر ہونا لازم آئیگا یہ تو خلاف مفروض ہے کیونکہ اس کو تو جزء لا تجزئی تسلیم کیا تھا اور اگر تقسیم ممکن نہیں تو ہمارا مدعا ثابت ہو گیا کہ جزء لا تجزئی ثابت ہے۔

والکل ضعیف اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت الخ الى قوله واما

ثانی

ترجمہ :- اور یہ سب دلائل کمزور ہیں پہلی دلیل تو اس لئے کہ وہ صرف نقطہ کے ثبوت پر دلالت کرتی ہے اور وہ جزء لاتجزاء کے ثبوت کو مستلزم نہیں ہے اس لئے کہ نقطہ کا اپنے محل میں حلول سریانی نہیں ہوتا کہ اس کے غیر منقسم ہونے سے اس کے محل کا غیر منقسم ہونا لازم آئے۔

:- حل عبارت :-

قولہ والکل ضعیف :- شارح فرماتے ہیں کہ متکلمین کی طرف سے اثبات جزء لاتجزاء پر جو تین دلائل پیش کئے وہ تمام کے تمام ضعیف ہیں۔

اما الاول فلانه انما يدل الخ :- پہلی دلیل کی وجہ ضعف یہ ہے کہ اس دلیل میں نقطہ کا ثبوت ہوگا نقطہ عرض غیر منقسم قابل للاشارة سیہ کو کہتے ہیں مشہور یہ ہے کہ نقطہ طرف الخط کو کہتے ہیں۔ یہ لیکنیہ کلی نہیں کیونکہ مرکز کرہ نقطہ ہے بغیر خط کے دلیل مذکور سے نقطہ کا ثبوت اس وجہ سے ہے کہ سطح مستوی سے کرہ اپنی سطح کے ایسے جزء کے ذریعے اتصال کرے گا جو ناقابل تقسیم ہوگا اور چونکہ سطح عرض ہے۔ لہذا اس کا ناقابل تقسیم جزء بھی عرض ہوگا۔ اور ناقابل تقسیم عرض کو نقطہ کہتے ہیں تو نقطہ کا ثبوت ہوا۔ جزء لاتجزاء کا ثبوت نہ ہوا۔

وهو لا يستلزم ثبوت الجزء :- متکلمین کی طرف سے اعتراض وارد ہوتا ہے شارح اس اعتراض کو دفع کرنا چاہتے ہیں متکلمین یہ کہتے ہیں کہ ثبوت نقطہ مستلزم ہے ثبوت جزء لاتجزاء کیلئے دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ نقطہ عرض ہے تو اس کیلئے محل کی ضرورت ہے جس محل کے ساتھ یہ قائم ہوا اور یہ جائز نہیں کہ نقطہ کا محل منقسم ہو۔ کیونکہ اگر محل منقسم ہو گیا تو محل کے انقسام سے نقطہ کا بھی انقسام ہوگا پھر اس محل کو دیکھا جائے گا اگر وہ محل جو ہر ہے تو جزء لاتجزاء ثابت ہو گیا اگر وہ محل عرض ہے تو اس عرض کیلئے محل غیر منقسم ہوگا تو ضروری ہے کہ انتہا ایک جو ہر تک ہو جو غیر منقسم ہو تسلسل کو دفع کرنے کیلئے اور وہ جوہر جزء لاتجزاء ہے جواب سے پہلے ایک فائدہ ذہن نشین کرنا ضروری ہے۔

فائدہ :- حلول الشئ فی آخر کا معنی یہ ہے کہ اس کا وجود فی نفسہ وجود ہو آخر کیلئے پھر حلول کی دو قسمیں ہیں ایک حلول سریانی ایک حلول طریانی ہے حلول سریانی اس کو کہتے ہیں کہ حال نے محل کے اندر اس نور پر سرائیت کی ہو کہ جب ایک کی طرف اشارہ کیا جائے بعینہ اشارہ ہو دوسرے کی طرف جیسے سفیدی کا حلول کرنا دودھ کے اندر حلول طریانی اس کو کہتے ہیں کہ حال طرف ہو محل کیلئے جیسے سطح طرف ہے جسم کیلئے اور نقطہ کا حلول محل کے اندر حلول طریانی کے قبیل سے ہے معترض

نے جو یہ کہا تھا کہ محل کے انقسام سے حال بھی منقسم ہو یہ حلول سریانی کا خاصہ ہے لیکن حلول طریانی میں یہ جائز ہے کہ محل منقسم ہو لیکن حال غیر منقسم ہو۔

### واما الثانی والثالث فلان الفلاسفہ الخ الی قوله والعرض

ترجمہ :- وہی دوسری اور تیسری دلیل تو وہ اس لئے ضعیف ہے کہ فلاسفہ یہ نہیں کہتے ہیں کہ جسم بالفعل اجزاء سے مرکب ہے اور وہ اجزاء غیر متماہی ہیں بلکہ فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ جسم غیر متماہی تقسیم کو قبول کرتا ہے اور اس میں اجزاء کا اجتماع ہرگز نہیں ہے اور چھوٹا بڑا ہونا صرف اس مقدار کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

جو جسم کے ساتھ قائم ہے نہ کہ اجزاء کے قلیل اور کثیر ہونے کے اعتبار سے اور جسم کی غیر متماہی تقسیم ممکن ہے لہذا تقسیم جزء لا يتجزأ کو مستلزم نہیں ہوگی اس جزء لا يتجزأ کی نفی کے دلائل تو وہ بھی ضعف سے خالی نہیں اس وجہ سے امام رازیؒ اس مسئلہ میں توقف کے طرف مائل ہیں پھر اگر یہ پوچھا جائے کہ اس اختلاف کا کوئی فائدہ ہے تو ہم کہیں گے ہاں جز لا يتجزأ کو ثابت کرنے میں فلاسفہ کی بہت سی گمراہ کن باتوں مثلاً ہیولی اور صورت جسمیہ کے اثبات سے نجات ہے جو عالم کے قدیم ہونے اور حشر اجسام کا انکار کی طرف لیجاتا ہے اور بہت سے ایسے اصول ہندسیہ سے نجات ہے جن پر آسمانوں کی حرکات کا دائمی ہونا اور خرق والتیام کا ممتنع ہونا موقوف ہے

:- حل عبارت :-

قولہ واما الثانی والثالث :- قائلین بجزء لا يتجزأ کی دوسری اور تیسری دلیل انکے اس گمان پر مبنی تھے کہ فلاسفہ کے نزدیک ہر عین کی تقسیم باین معنی غیر متماہی ہے کہ انکے نزدیک وہ غیر متماہی اجزاء سے بالفعل مرکب ہے حالانکہ یہ فلاسفہ کا نہیں بلکہ نظام معتزلی کا مذہب ہے اس لئے شارح نے مستدل کی غلط فہمی کے ازالہ کیلئے فلاسفہ کا مسلک بیان کیا کہ فلاسفہ جسم کے اندر بالفعل اجزاء کے وجود کے اور ان کے غیر متماہی ہونے کے قائل نہیں ہے بلکہ فلاسفہ کے نزدیک ہر جسم فی نفسه متصل واحد بلا کسی جوڑ کے ہے اس میں بالفعل اجزاء کا اجتماع نہیں ہے اور اس کے غیر متماہی تقسیم کو قبول کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی تقسیم کسی ایسی حد اور منتہی پر نہیں پہنچتی کہ اس کے بعد پھر تقسیم نہ ہو سکے یہ مطلب نہیں کہ اس کے اندر بالفعل غیر متماہی اجزاء موجود ہیں جنکی طرف بالفعل غیر متماہی تقسیم ہوتی ہے اور جب جسم کے اندر بالفعل غیر متماہی اجزاء ہونا جس پر دوسرا اور تیسرا استدلال مبنی ہے فلاسفہ کا مذہب نہیں ہے تو فلا!

سفہ کے مقابلے میں دوسرا اور تیسرا استدلال درست نہیں ہوگا۔

قوله وانما العظم واصغر باعتبار المقدار :- شارح دلیل ثانی کو در کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ پہاڑ کا بڑا ہونا اور جز دلہ کا چھوٹا ہونا وہ اس وجہ سے نہیں کہ پہاڑ کے اندر اجزاء زیادہ ہیں اور جز دلہ کے اندر اجزاء کم ہیں کیونکہ جسم میں اجزاء بالفعل نہیں ہے بلکہ کسی جسم کا بڑا ہونا یا چھوٹا ہونا اس مقدار کی وجہ سے ہے جو مقدار اس جسم کو لاحق ہے جیسے برف جب پگھل جاتا ہے تو اس کی مقدار زیادہ ہو جاتی ہے پانی منجمد ہو جاتا ہے تو اس کی مقدار کم ہو جاتی ہے باوجود اس کے کہ نہ کوئی جز زیادہ ہو چکا ہے نہ کم ہو چکا ہے۔

قوله والا افتراق ممکن الخ :- یہاں سے شارح تیسری دلیل کا رد کرنا چاہتے ہیں خلاصہ اس رد کا یہ ہے کہ جسم کے اندر تمام افتراقات و تقسیمات پر اللہ تعالیٰ کا قادر ہونا جزء لا تجزأ کو اس وقت مستلزم ہے جبکہ تقسیمات ممکنہ کسی حد و نہایت پر پہنچ کر ٹھہر جائیں۔ حالانکہ تقسیمات جسم کیلئے کوئی حد و نہایت نہیں ہے تو اللہ تعالیٰ کی قدرت مستلزم ہے اس بات کیلئے کہ تقسیمات غیر متناہیہ پیدا کر دیں تو جزء لا تجزأ ثابت نہ ہوا۔

قوله واما الدلتہ النفی الخ :- شارح فرماتے ہیں کہ جو حضرات جزء لا تجزأ کی نفی کرتے ہیں جیسے فلاسفہ تو ان کی دلائل بھی ضعف سے خالی نہیں ہے بعض یہ کہتے ہیں کہ شارح کے اس قول میں اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ نفی کی دلائل کا ضعف قلیل ہے نسبت اثبات کی دلائل کے ضعف کے نفی کے دلائل اس وجہ سے ضعیف ہیں کہ جب ایک جزء کو جزئیں کی ملٹھی پر رکھ دیا جائے تو فلاسفہ کے مذہب کے مطابق جس جز کو ملٹھی پر رکھ دیا گیا ہے وہ تو تقسیم ہو گئی۔ اسی طرح سے نفی کے دلائل اس وجہ سے بھی ضعیف ہیں کہ ایک جزء کو جب جزئیں یا جسمین کے درمیان میں رکھ دیا جائے تو وہ جز دو حال سے خالی نہیں وہ جز حاجب ہوگا ان دونوں جزئیں کیلئے یا نہیں اگر یہ جز حاجب نہ بنے ان دونوں جزئیں کیلئے تو داخل لازم آئے گا اور اگر حاجب بن جائے تو جز ان جزئیں میں سے ہر ایک کے ساتھ اتصال کرے گا جب ہر ایک کے ساتھ اتصال کیا تو تقسیم ہو گیا۔

ولهذا مال الامام الرازی :- یہ ملک المتکلمین ابو عبد اللہ بن عمر بن حنین القرشی ہے حضرت ابو بکر صدیقؓ کے اولاد میں سے ہیں اصولیین اور حکمت کی کتابوں میں امام کے ساتھ ملقب ہے بہت سی کتابیں آپ نے تصنیف کی ہے اصول اور کلام میں اور آپ کا ایک شہرہ آفاق تفسیر ہے جو کہ مسمیٰ ہے تفسیر کبیر کے ساتھ اور مشتمل ہے عجائبات پر آپ



صاحب وعظ تھے اور آپ کا وعظ انتہائی موثر تھا ہرات میں آپ کی مجلس میں مختلف مذاہب کے علماء حاضر ہوئے تھے آپ کے ساتھ مناظرہ و مباحثہ کرتے تھے آپ ہر ایک کو احسن جواب دیا کرتے تھے بہت سے کرامیہ اپنے مذہب سے تابع ہو گئے اور سنت کی طرف مائل ہو گئے آپ ۲۵ رمضان المبارک کو مقام رسی میں پیدا ہوئے اور عید الفطر کے دن مقاہرات میں آپ نے وفات پائی۔ رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ

شیخ علاؤ الدین نے شیخ جمال الدین سے نقل کیا ہے کہ میں نے نبی کریم کو خواب میں دیکھا تو میں نے پوچھا ما تقول فی حق فخر الدین الرازی تو نبی کریم ﷺ نے جواب فرمایا رجل وصل الی مقصودہ

فی هذه المسئلة الی التوقف:- حضرت امام رازیؒ نے تو اس مسئلہ میں توقف کی بعض ائمہ جیسے حضرت امام غزالیؒ نے جزء لا يتجزأ کی نفی کی ہے اور قاضی بیضاویؒ نے بالفعل تقسیم کو منع کیا ہے۔ اور وہما تقسیم کو جائز قرار دیا ہے تو متکلمین کی دلائل اول کی تائید کرتے ہیں۔ فلاسفہ کی دلائل دوسرے کی تائید کرتے ہیں۔

والعرض ما لا یقوم بذاته :- بل بغیرہ بان یکون تابعاً له فی تخیز اور مختصاً به اختصاص الناعت بالمنعوت علی ما سبق الخ الی قوله و اذا تقرره

ترجمہ :- اور عرض وہ ممکن ہے جو قائم بذات نہ ہو بلکہ قائم بالغیر ہو بان طور کہ وہ متخیر ہونے میں غیر کے تابع ہو یا غیر کے ساتھ ایسا خاص تعلق رکھنے والا ہو جیسا خاص تعلق نعت کا منعوت کے ساتھ ہوتا ہے یہ مطلب نہیں کہ اس کا تصور بغیر محل کے ناممکن ہو جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہو اس لئے کہ یہ تو بعض اعراض میں ہوتا ہے اور وہ عرض اجسام و جواہر میں حادث ہوتا ہے بعض لوگوں نے کہا کہ یہ تعریف کا تتمہ ہے صفات باری تعالیٰ سے احتراز کے لئے اور بعض نے کہا بلکہ یہ اس حکم کا بیان ہے جیسے الوان اور الوان کے اصول بعض لوگوں نے سواد اور بیاض کو قرار دیا ہے اور بعض نے کہا کہ سرخی سبزی اور ذردی بھی اور باقی الوان ترکیب کے ذریعہ موجود ہیں اور جیسے الوان اور وہ اجتماع و افتراق اور حرکت سکون ہے اور جیسے ذائقے اور ان کی اقسام نو ہیں اور وہ تلخی اور تیزی اور نمکیات اور کھٹاپن اور کسپا پن اور مٹھاس اور چکناہٹ اور پھیکا پن ہے پھر ترکیب سے بے شمار اقسام حاصل ہوتی ہے اور جیسے بو اور ان کے اقسام بہت ہیں اور ان کے مخصوص نام نہیں ہیں اور

رائج یہ ہے کہ الوان کے علاوہ جتنے اعراض ہیں وہ صرف اجسام کو عارض ہوتے ہیں۔

:- حل عبادت :-

قوله والعرض ما لا يقوم بذاته بل بغيره الخ :- یہ تعریف متکلمین کے نزدیک ہے۔ قائم بالغیر کا یہ معنی بھی ہو سکتا ہے کہ تحیز میں محسوس اشارہ کئے جانے یا کسی چیز اور مکان کے اندر ہونے میں غیر کے تابع ہو۔ جیسے کہ متکلمین کا مذہب ہے اور قائم بالغیر کا معنی یہ بھی ہو سکتا ہے کہ غیر کیساتھ اس کا ربط و اتصال ہو جس کی وجہ سے اس کا لغت و صفت بننا اور اس کے غیر کا منعت موصوف بننا درست ہو جیسا کہ فلاسفہ کا مذہب ہے۔

قوله لا بمعنی انه لا يمكن تعقله بدون المحل علی ما وہم :- بعض لوگوں نے قائم بالغیر کا یہ معنی بیان کیا ہے کہ جس کا تصور غیر یعنی محل کے تصور کے بغیر ناممکن ہو شارح فرماتے ہیں کہ قائم بالغیری کا یہ معنی درست نہیں ہے۔

فان ذالك انما هو فی بعض الاعراض :- اس عبارت سے شارح مذکورہ تعریف کی درست نہ ہونے کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ یہ تعریف جامع نہیں کیونکہ یہ بعض اعراض میں ہے وہ بعض اعراضی نسبہ ہے جیسے اخوت اعراض نسبہ میں ہے کیونکہ اس کا تعقل بغیر تعقل اخوین کے نہیں ہو سکتا۔

فائدہ :- فلاسفہ کے نزدیک عرض نواجناس ہیں انکو معقولات لتسعہ کہتے ہیں جب انکے ساتھ جو ہر کو ملایا جاتا ہے تو دس معقولات بن جاتے ہیں یہ ممکنات کے اجناس ہیں ایک ان میں سے این ہے اے کا معنی ہے حصول الشئی فی المکان دوسرا متی ہے متی کا معنی حصول الشئی فی الزمان ان دونوں کا مثال جیسے جلوس زید فی المسجد یوم الجمعة تیسرا وضع ہے وضع اس ہیئت کو کہتے ہیں جو حاصل ہوتا ہے شئی کو اس کے بعض اجزا کی نسبت کرنے سے بعض کی طرف جیسے رکوع اور قعود چوتھا اضافت ہے اضافت اس نسبت کو کہتے ہیں جو شئی کو عارض ہوتی ہے قیاس کرتے ہوئے غیر کی طرف جیسے اخوت، ابوت، بنوت، پانچواں ملک ہے ملک اس کو کہتے ہیں کہ شئی کل یا بعض محاط ہو اس چیز کے ساتھ جو چیز محاط کے انتقال سے منتقل ہو جاتا ہو جیسے قمیص اور عمامہ چھٹا فعل ہے فعل کا معنی ہے تاثیر فی الغیر جیسے قطع ساتھواں انفعال ہے انفعال کا معنی قبول الاثر عن الغیر ہے جیسے انقطاع یہ سات معقولات موسوم ہے اعراض نسبہ کے ساتھ متکلمین نے ان کا انکار کیا ہے اور یہ کہتے ہیں کہ یہ وہمی اور انتزاعی ہیں لیکن حکماء یہ کہتے ہیں کہ

آسمان کا زمین کے اوپر ہونا یہ امر متحقق ہے اگرچہ نہ کوئی واہم ہو اور نہ کوئی منترع ہو تو پھر کیسے ان اعراض کو وہمی اور انتزاعی کہنا درست ہوگا

آٹھواں کم ہے کم کو مقدار کہتے ہیں کم وہ ہے جو تقسیم کو قبول کرتا ہو کم دو قسم پر ہے منفصل وہ عدد کو کہتے ہیں دوسرا کم متصل ہے یہ اگر اشارہ حسیہ کو قبول نہ کرتا ہو تو یہ زمان ہے اور اگر اشارہ حسیہ کو قبول کرتا ہو تو وہ خط ہے اور سطح ہے اور جسم تعلیمی ہے خط اس طول کو کہتے ہیں جو بغیر عرض اور بغیر عمق کے ہوتا ہو اور سطح طول اور عرض بغیر عمق کے ہوتی ہے اور جسم تعلیمی کے لئے طول عرض عمق تینوں ہیں

قوله ويحدث في الاجسام والجواهر قيل هو من تمام تعريف شارح فرما تے ہیں کہ بعض لوگوں کے نزدیک یہ عبارت تترہ تعریف میں سے ہے صفات باری تعالیٰ کو نکالنے کے لئے لیکن قیل صیغہ تریض لا کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ شارح اس پر راضی نہیں ہے اسکی کئی وجوہ ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ صفات مقسم یعنی عالم کے اندر داخل نہیں تو پھر صفات سے احتراز کیسے ہو سکتا ہے

دوسری وجہ یہ ہے کہ جوہر اور عرض کی تعریف میں ماموصلہ سے مراد ممکن ہے اور ہر ممکن حادث ہے صفات باری تعالیٰ تو قدیم ہیں تو پھر احتراز کا کیا معنی ہے

تیسری وجہ یہ ہے کہ عرض تو قائم بالغیر کو کہتے ہیں صفات باری تعالیٰ تو غیر ذات باری تعالیٰ نہیں ہے تو صفات باری تعریف سے خارج ہو گئی۔

کالا لوان :- یہاں سے مصنف عرض کی چند مثالیں ذکر کرتے ہیں لیکن اس سے پہلے دواہم بحث ذکر کرنا مفید ہوگا۔

نمبر ۱ :- بعض حکماء کہتے ہیں کہ الوان اعراض نہیں ہیں بلکہ الوان معدومات اور مخیلات ہیں دلیل یہ قائم کرتے ہیں کہ اجزاء مائے منجدہ اور ہوا کے خلطت سے برف کے اندر سفیدی پیدا ہو جاتی باوجود اس کے کہ ہوا بھی صاف ہے اجزاء مائے بھی صاف ہے اسی طرح گھاس پر شبنم کے قطرات جب پڑ جاتے ہیں جب سورج طلوع کرتی ہے ان قطرات پر تو ان میں الوان غریبہ پیدا ہو جاتا ہے لیکن اس دلیل کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ بعض الوان کا خیالی ہونا یہ اس بات کو واجب نہیں کرتی ہے کہ یہ حکم تمام الوان کے اندر عام ہو

نمبر ۲ :- شیخ ابن سینا نے کہا ہے کہ اندر ہیری میں رنگوں کے لئے کوئی وجود نہیں ہے کیونکہ اندر ہیری رویت سے مانع نہیں ہے اس پر دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ جو شخص کسی ایسے کمرے میں بیٹھا ہوا ہو جس میں اندھیرا ہو تو وہ شخص اس کو دیکھتا ہے جو کمرے سے باہر ہو تو اندھیرے میں کسی رنگ کو نہ دیکھتا وہ اس وجہ سے ہے کہ رنگ کا اندھیرے میں وجود نہیں ہے لیکن اس دلیل کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ جوامنع من الرویت ہے وہ ظلمت اور اندھیری ہے جس نے مرئی پر احاطہ کیا ہوا ہے

قوله واصولها السوا والبیاض :- بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ تمام کے تمام الوان سواد اور بیاض سے مرکب ہیں جب سواد اور بیاض اکیلیے جمع ہو جاتے ہیں تو غمرۃ کا رنگ حاصل ہو جاتا ہے جیسے کہ بادل کا رنگ ہوتا ہے پھر جب ان دونوں پر روشنی واقع ہو جاتا ہے تو حرۃ کا رنگ حاصل ہو جاتا ہے جیسے کہ طلوع شمس اور غروب شمس کے وقت بادل کا رنگ ہوتا ہے اور جیسے دھوئیں کے ساتھ آگ خلط ہو جاتی ہے تو وہ سرخ شعلہ بن جاتا ہے باوجود اس کے کہ آگ شفیف اور صاف ہے اسی طرح جب سیاہی سفیدی پر غالب ہو جاتی ہے تو ظلمت حاصل ہو جاتی ہے اور جب سفیدی سیاہی پر غالب ہو جاتی ہے تو صفرۃ پیدا ہو جاتی ہے پھر جب صفرۃ کے ساتھ سیاہی خالص خلط ہو جاتی ہے تو حضرت حاصل ہو جاتی ہے۔

وقیل الحمرة والصفرة والخضرة :- یہ دوسرے بعض علماء کا قول ہے جو یہ کہتے ہیں کہ سواد اور بیاض کے ساتھ تین الوان اور ہیں جو کہ حرۃ اور صفرۃ اور خضرۃ ہے تو ان علماء کے نزدیک اصول الوان پانچ بن گئے اس قول کی نسبت معتزلہ کی طرف کی گئی ہے بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ تمام کے تمام الوان اصول ہیں یعنی انکا وجود ترکیب پر موقوف نہیں ہے اگرچہ بعض اقسام ترکیب سے حاصل ہو جاتی ہے لیکن محققین یہ کہتے ہیں کہ یہ تمام ظنون ہیں ان کے اوپر کوئی دلیل نہیں ہے توقف بہتر ہے۔

والا کوان وہی الاجتماع النخ :- اکوان کون کی جمع ہے کون کا معنی ہے حصول فی المکان حکماء اسکو این کے ساتھ موسوم کرتے ہیں متکلمین نے ان کو اچار اقسام کی طرف تقسیم کی ہے۔

نمبر اجتماع :- اس کا معنی ہے کون جوہرین بحیثیت لایتو سطہما ثالث دو جوہرین کا اس طرح ہونا کہ ان کے درمیان تیسرا داخل نہ ہو۔

نمبر ۲ افتراق :- اس کا معنی ہے کون جوہرین بحیثیت متوسطہما ثالث جوہرین کا اس طور پر ہونا کہ ان کے درمیان تیسرا داخل ہو۔

نمبر ۳ حرکت :- اس کا مطلب ہے حصول فی المكان مسبوقاً فی مكان آخر کسی شئی کا کسی مکان میں ہونا کہ اس مکان میں ہونے سے پہلے وہ شئی کسی دوسرے مکان میں حاصل تھا۔

نمبر ۴ سکون :- اس کا معنی ہے حصول الشئی فی المكان مسبوقاً بحصولہ فیہ کسی شے کا کسی مکان میں ہونا کہ پہلے سے بھی اس مکان میں تھا۔

فائدہ :- محققین یہ کہتے ہیں کہ کون ایک ہی حقیقت ہے اور ان چار اقسام کا ایک دوسرے سے تمیز حیثیات و اعتبارات کی وجہ سے ہے جن کیلئے خارج میں وجود نہیں ہے۔

قوله ولطعوم انواعها تسعته الخ مرادة :- اس کا معنی ہے تلخی

حرقتہ :- اس کا معنی ہے تیزی ملوحتہ :- اس کا معنی ہے نمکین جیسے نمک میں ہوتا ہے۔

عفوصت :- اس کا معنی ہے کیلاپن فارسی میں گلوگیری کہتے ہیں عفوصت اور قبض میں یہ فرق ہے کہ زبان کے ظاہر اور باطن دونوں کا سکڑنے لگنا قبض ہیادور صرف ظاہری کا سکڑنا عفوصت ہے۔

حموضتہ :- اس کا معنی ہے ترشی دسومت :- اس کا معنی ہے چربی

تفاہت :- لغت میں عدم الطعم کو کہتے ہیں۔ اور اصطلاح میں طعم ضعیف بین الحلاوت والدسومہ

قوله والروائح و انواعها كثيرة الخ :- شارح فرماتے ہیں کہ روائح کے انواع بہت ہیں ان کے مخصوص

نام نہیں ہیں روائح کی تعبیر اضافت کے ساتھ کی جاتی ہے جیسے رائحة المسک یا ملائم الطبع یا منافر الطبع جیسے خوشبوئی اور بدبوئی

و اذا تقرر ان العالم اعیان و اعراض و الاعیان اجسام و جواهر فنقول

الکل حادث اما لا اعراض فبعضها بالمشاہدہ الی قوله وھلنا ابھاٹ۔

ترجمہ :- اور جب یہ ثابت ہو چکا کہ عالم کی دو قسمیں ہیں اعیان اور اعراض ہیں اور اعیان کی دو قسمیں اجسام و جواهر تو

اب ہم کہتے ہیں کہ یہ سب حادث ہیں بہر حال تو ان میں سے بعض مشاہدہ سے ثابت ہیں جیسے سکون کے بعد حرکت اور

تاریکی کے بعد روشنی اور سفیدی کے بعد سیاہی اور بعض اعراض دلیل سے ثابت ہیں اور وہ عدم کا طاری ہونا ہے۔ جیسے کہ ان کے اضداد میں کیونکہ قدیم ہونا معدوم ہونے کے منافی ہے اس لئے کہ قدیم اگر واجب لذاتہ ہے تب تو اس کا ظاہر ہے ورنہ تو اس کا واجب لذاتہ پر تکیہ کرنا یعنی واجب لذاتہ کا معلول بننا بطریق ایجاب لازم ہے کیونکہ جو چیز کسی سے ارادہ اور اختیار کے ساتھ صادر ہو وہ حادث ہوتی ہے اور جو کسی قدیم فاعل بالایجاب کو معلول ہو وہ قدیم ہوتا ہے کیونکہ علت سے معلول کا تخلف ممتنع ہے۔

:- حل عبارت :-:-

قوله و اذا تقرر ان العالم :- شارح فرماتے ہیں کہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ عالم دو قسم پر ہے اعیان اور اعراض اعیان اور اجسام اور جواہر میں منحصر ہے یہاں پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اعیان کے حصر کو تو بیان کیا لیکن اعراض کے حصر کو بیان نہیں کیا اس کی کیا وجہ ہے اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

نمبر ۱:- یہ ہے کہ اعراض کے حصر پر کوئی دلیل نہیں ہو سکتی وجہ سے حصر اعراض کو چھوڑ دیا۔

نمبر ۲:- دوسرا جواب یہ ہے کہ اعراض کے حصر میں کلام انتہائی طویل ہے۔

نمبر ۳:- یہ ہے کہ مقصود تو حدوث عالم کو ثابت کرنا وہ بغیر حصر اعراض کے ثابت ہے۔

قوله فنقول الكل حادث الخ :- شارح فرماتے ہیں کہ عالم کی جتنی اقسام ہیں چاہے اعراض ہوں یا عین غیر مرکب ہو جیسے جسم تمام کے تمام حادث ہیں۔

قوله اما الاعراض :- بعض اعراض کا حدوث مشاہدہ سے ثابت ہے مثلاً شئی جس وقت ساکن ہوتی ہے حرکت سے عاری ہوتی ہے پھر جب حرکت کرنے لگتی تو حرکت جو کہ عرض ہے عدم سے وجود کی طرف خروج ہوا عدم سے وجود کی طرف خروج کرنے کا ہی نام حدوث ہے معلوم ہوا کہ حرکت حادث ہے اسی طرح تاریکی کے وقت میں روشنی معدوم ہوتی ہے اور عدم سے وجود کی طرف خروج کا نام حدوث ہے معلوم ہوا کہ روشنی جو کہ عرض ہے حادث ہے۔

و بعضها بالدلیل :- بعض اعراض کا حدوث دلیل سے ثابت ہے اور دلیل حدوث عدم کا طاری ہونا ہے جیسے حرکت روشنی اور سواد کے اضداد میں سکون تاریکی اور بیاض کے حادث ہونے کی دلیل ان پر عدم کا طاری ہونا ہے یعنی جب یہ اعراض موجود ہوتے ہیں تو ان کے اضداد معدوم ہوتے ہیں اور کسی چیز کا معدوم ہونا اس کے حدوث کی دلیل ہے۔

فائدہ:- شارح کے ظاہر کلام سے معلوم ہو رہا ہے کہ ظلمت عرض موجود ہے لیکن یہ مذہب ضعیف ہے کہ ظلمۃ عدم الضوء عما من شانہ ایکون مضیاً کو کہتے ہیں اس پر دلیل یہ قائم کرتے ہیں کہ جب ہم آنکھوں کو بند کرتے ہیں تو ہم اس حالت یعنی آنکھوں کے بند ہونے کی حالت میں فرق نہیں پاتے ہیں اور قرآن مجید میں جو اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے جعل الظلمات والنور اس کا معنی ہے جعل اسبابہا

قولہ فان القدم ینافی العدم:- یہ ایک مقدمہ ہے جس پر فلاسفہ اور متکلمین تمام کا اتفاق ہے کہ قدم عدم کے منافی ہے اور بعبارة اخری یوں بھی کہہ سکتے ہیں۔ ما ثبت قدمه امتنع عدمه

قولہ لا ان القدیم ان کان واجباً الخ:- اس عبارت سے شارح اس دعوہ کو ثابت کرنا چاہتا ہے کہ قدیم چاہے واجب لذاتہ ہو چاہے ممکن ہو بہر صورت اس کا عدم محال ہے جب اس کا عدم محال ہو گیا تو ہمارا یہ دعویٰ ثابت ہو گیا کہ القدم ینافی العدم حاصل اس کا یہ ہیکہ قدیم اگر واجب لذاتہ ہے پھر تو ظاہرات ہے کیونکہ واجب کا عدم محال ہے اور اگر واجب نہ ہو بلکہ ممکن ہو تو اس ممکن کے اسناد واجب تعالیٰ کی طرف لازم ہے یعنی اس ممکن کا صدور واجب تعالیٰ سے لازم ہے یا بلا واسطہ یا بلواسطہ کیونکہ اگر ممکن کا صدور واجب تعالیٰ سے نہ ہو بلکہ ممکن سے ہو ممکن تو بذاتہ موجود نہیں ہو سکتا لہذا اس کی اسناد دوسرے ممکن کی طرف ہوگی وھلم جراً پھر تو تسلسل لازم آئے گا تو دفع تسلسل کے لئے ضروری ہے کہ ممکن کا صدور واجب تعالیٰ سے ہو۔

قولہ بالا یجاب:- ایجاب اختیار کی ضد ہے حقیقت اس کی یہ ہے کہ معلول کا صدور علت سے واجب ہو بغیر قدرت کے فعل اور ترک فعل پر یعنی معلول کا صدور ارادہ و اختیار کے بغیر ہو جیسے سورج سے شعاعوں کا صدور یا جیسے حرارت و احراق کا صدور۔

قولہ ان الصادر عن الشئی بالقصد والاختیار الخ:- شارح اس بات پر دلیل قائم کرتا ہے کہ علت واجبہ سے معلول کا صدور بغیر قصد و اختیار کے ہوگا کیونکہ اگر صدور قصد و اختیار سے ہوگا پھر تو حادث ہوگا کیونکہ کسی شئی کے ایجاد کا مقصد یہ اس شئی کے عدم کی حالت میں ہوگا پھر تو واجب ہے کہ عدم سابق ہو اس کے وجود پر۔ جب عدم سابق ہو اس کی وجود پر پھر تو قدیم نہ بنا حالانکہ ہم نے اس کو قدیم فرض کیا تھا۔

قولہ والمستند الی الموجب القدیم قدیم:- پہلے سے اس بات کو ثابت کی گئی کہ ممکن کا صدور

واجب سے بالا ایجاب ہوگا اب کہتے ہیں کہ واجب قدیم سے جس چیز کا صدور بالا ایجاب ہو تو وہ چیز بھی قدیم ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر وہ چیز قدیم نہ بنتی تو تخلف معلول عن العلتہ کی خرابی لازمی آئے گی اور تخلف معلول عن العلتہ محال ہے جیسے کہ حرارت اور احراق کیلئے آگ علت ہے اب یہ تو نہیں ہو سکتا کہ آگ تو موجود ہو لیکن اس کا معلول حرارت موجود نہ ہو جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ قدیم چاہے واجب لذات ہو چاہے ممکن ہو ہر صورت اس کا عدم محال ٹھہرے تو ہمارا دعوہ کہ القدم ینافی العدم ثابت ہو گیا۔

واما الاعیان فلائها لا تخلو عن الحوادث و کل ما لا یخلو عن الحوادث فہو حادث

اما المقدمہ الاولى فلائها لا تخلو الخ الی قوله وھمہنا اباحت

ترجمہ :- اور بہر حال اعیان تو وہ اس لئے کہ وہ حوادث سے خالی نہیں اور جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہے۔ بہر حال پہلا مقدمہ تو اس لئے کہ اعیان حرکت اور سکون سے خالی نہیں اور حرکت و سکون دونوں حادث ہے رہا حرکت و سکون سے خالی نہ ہونا تو اس لئے کہ عین جسم ہو یا جو ہر کون فی الخیز سے خالی نہیں پس اگر اس سے پہلے اگر اس کا دوسرا کون ان بعینہ چیز میں ہو تو تب ساکن ہے اور اگر اس سے پہلے اس کا دوسرا کون اسی چیز میں نہ ہو بلکہ دوسرے چیز میں ہو تو متحرک ہے۔ اور یہی مطلب متکلمین کہ اس قول کا کہ حرکت دو کون کا نام ہے دو آن میں اور دو مکان میں اور سکون دو کون کا نام ہے دو آن میں ایک ہی مکان میں پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ ہو سکتا ہے اس سے پہلے اس کا کوئی بھی کون نہ ہو جیسا کہ آن حدوث میں ہوتا ہے تو وہ متحرک نہیں ہوگا جس طرح ساکن بھی نہیں ہوگا ہم جواب دیں گے کہ یہ اعتراض ہمارے لئے مضر نہیں ہے کیونکہ اس میں مدعی کا تسلیم کرنا پایا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں کلام ان اجسام کے بارے میں ہے جن کے متعدد الوان ہوں اور جن پر مختلف ادوار اور زمانے گزر چکے ہوں اور رہا حرکت اور سکون دونوں کا حادث ہونا تو وہ دونوں اس لئے کہ وہ اعراض کے قبیل سے ہیں اور اعراض باقی نہیں رہتے ہیں اس لئے کہ حرکت کی ماہیت مسبوق بالغیر ہونے کے مقتضی ہے کیونکہ اس میں ایک حال سے دوسرے حال کی طرف انتقال ہوتا ہے۔ اور ازلی ہونا مسبوق بالغیر ہونے کے منافی ہے۔ اور اس لئے کہ ہر حرکت ختم ہونے اور برقرار نہ رکھنے کے درپے ہے اور ہر سکون ممکن الزوالی ہے کیونکہ ہر جسم یقینی طور پر حرکت کی قابلیت رکھنے والا ہے اور یہ



جان یہی چکے ہو کہ جس چیز کا عدم ممکن ہو اس کا قدیم ہونا محال ہے رہا دوسرا مقدمہ تو یہ اس لیکہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو اگر ازل میں ثابت ہے تو حادث کا ازل میں ثابت ہونا لازم آئیگا۔ اور یہ محال ہے

-: حل عبارت :-:

قوله اما الاعیان :- اس عبارت سے شارح حدوث اعیان کی دلیل ذکر کرتا ہے کہ اعیان اس وجہ سے حادث ہیں کہ اعیان حوادث سے خالی نہیں اور جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو تو وہ حادث ہوتی ہے۔

واما المقدمة الاولى :- شارح نے جو دعویٰ کیا تھا کہ اعیان حوادث سے خالی نہیں اس دعویٰ پر دلیل پیش کرتے ہیں کہ اعیان حرکت اور سکون سے خالی نہیں۔ اور حرکت سکون دونوں حادث ہیں

فلان الجسم او الجوهر الفرد لا يخلو عن اللكون في الحيز :- اس عبارت سے شارح دوسرے دعویٰ کی دلیل پیش کرتے ہیں دوسرا دعویٰ یہ تھا کہ اعیان حرکت اور سکون سے خالی نہیں حاصل دلیل یہ ہے کہ اعیان خواہ جسم ہو یا جوہر فرد وہ حرکت سکون سے خالی نہیں اس لئے کہ کوئی بھی عین دو حال سے خالی نہیں یا تو پہلے جس مکان میں اس کا کون وجود تھا بعد میں بھی اس مکان میں اس کا کون وجود ہو گا یا دوسرے مکان میں ہو گا بعد والے آن میں مکان سابق ہی میں اس کا کون سکون ہے اور ثانی یعنی بعد والے آن میں دوسرے مکان میں اس کا کون اور وجود حرکت ہے۔

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ جسم جب کسی مکان میں حاصل ہو جائے پھر اسی مکان کی طرف عود کرے تو اس پر سکون کی تعریف صادق آئے گی حالانکہ اس کے باوجود وہ جسم متحرک ہے نہ کہ ساکن۔

جواب :- یہ ہے کہ سکون کی تعریف میں جو مسبوقیہ کا ذکر ہے اس سے وہ مسبوقیہ مراد ہے جو مسبوقیہ بلا فصل ہو معترض نے جس مسبوقیہ کو لے کر اعتراض کیا۔ وہ مسبوقیہ مع الفصل ہے۔

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ یہ تعریف حرکت وضعیہ پر صادق آئے گی حرکت وضعیہ وہ ہوتی ہے کہ کوئی جسم اپنی نفس پر حرکت کرے بغیر اس کے کہ مکان سے خروج کرے۔ جیسے فلک کی حرکت ہوتی ہے۔ اس اعتراض کے مختلف جوابات دئے گئے ہیں۔

جواب ا :- یہ کہ ہماری اصطلاح میں یہ حرکت ہی نہیں بلکہ سکون ہے تو کوئی اعتراض وارد نہیں ہو سکتا ہے

جواب ۲:- یہ ہے کہ جسم ہمارے نزدیک جو ہر فردہ سے مرکب ہے اور جو ہر فردہ کے درمیان مفاصل ہوتے ہیں تو متحرک بالوضع کے اندر ہر جز اپنے مکان سے خارج ہے اور جسم متصل واحد نہیں ہے یہ کہا جائے کہ جسم نے اپنے مکان سے خروج نہیں کیا اگر جسم متصل واحد ہوتا۔ پھر تو مکان سے خروج نہیں کرتا۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی۔ کہ کوئی جسم حرکت اور سکون سے خالی نہیں ہے حالانکہ حرکت و سکون حادث ہیں جب حرکت و سکون حادث ہو گئے تو جسم بھی حادث ہو گیا۔

قولہ واما حدودہما :- اس عبارت سے شارح حرکت اور سکون کے حادث ہونے کی وجوہات کو ذکر کرتے ہیں اولاً تو اس وجہ سے حادث ہیں کہ حرکت اور سکون دونوں اعراض ہوتے ہیں اور اعراض حادث ہیں اور حرکت اس وجہ سے بھی حادث ہے کہ حرکت سرعت سے بطوء کی طرف منتقل ہوتی ہے ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہوتی ہے تو پہلی حالت کے لحاظ سے سابق ہوئی دوسری حالت کے لحاظ سے مسبوق ہوئی اور جو چیز مسبوق بالغیر ہو وہ حادث ہوتی ہے۔ لہذا حرکت حادث ہوئی۔

والا زلیۃ تنا فیہا :- پہلے سے اس بات کو ثابت کی گئی ہے کہ جو چیز حوادث سے خالی نہیں ہو وہ حادث ہوتی ہے اگر اس چیز کو حادث تسلیم نہ کیا جائے بلکہ ازل میں ہو تو جو حوادث اس کے ساتھ ہیں وہ بھی ازل میں ہونگے اور حوادث کا ازل ہونا محال ہے کیونکہ حوادث کا حدوث عدم کو مستلزم ہے اور ازلیتہ عدم کے منافی ہے۔

قولہ فان قيل النخ :- شارح نے پہلے جو یہ کہا تھا کہ فلا نہا لا تخلوا عن الحركة والسكون اس پر اعتراض ہے کہ بعض اعیان ایسے ہیں جو حرکت اور سکون سے خالی ہیں جیسے کوئی عین آن حدوث میں جب عدم سے خروج کرتا ہے اس آن سے پہلے وہ عین معدوم تھا کسی چیز اور مکان میں اس کا وجود نہیں تھا تو وہ عین نہ تو متحرک بنا اور نہ ساکن بنا۔ جب یہ عین نہ متحرک بنا نہ ساکن بنا تو آپ کا حصر بھی باطل ہو گیا۔

قلنا هذا المنع لا یضرنا :- شارح جواب دیتے ہیں جواب کا حاصل یہ ہے کہ جو اعتراض معترض نے اٹھایا ہے وہ ہمارے مقصود کیلئے مضر نہیں ہے کیونکہ معترض نے خود ہمارے مدعی کا اقرار کیا۔ مدعی تو ہمارا یہ ہے کہ حدوث عالم کو ثابت کرنا معترض نے خود اپنی زبان سے کہہ دیا کہ جس آن میں اعیان حادث ہوتے ہیں اس آن میں عیان حرکت و سکون سے خالی ہیں۔

فائدہ :- متکلمین کا کون حادث فی وقت حدوث میں اختلاف ہے ابو لہزیل العلاف المعتزلی کہتے

ہیں نہ اس حالت میں نہ متحرک ہے نہ ساکن ہے ابوہاشم معتزلی فرماتے ہیں کہ ساکن ہے کیونکہ اس چیز میں لون ثانی سکون ہے اور کون اول کون ثانی کیساتھ مماثل ہے تو وہ اگر سکون نہ ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی ان دونوں قولین کی بناء پر حرکت اور سکون کی تعریف باطل ہو جاتی ہے۔ لیکن شارح اس اشکال کے حل کی طرف درپے نہ ہوئے کیونکہ یہ اشکال مغل بالمقصد و نہیں ہے۔

وہہنا اباحت کثیرۃ الاول انه لا دلیل علی انحصار الاعیان فی الجواهر والاجسام و انه یمتنع وجود ممکن یقوم بذاتہ الخ الی قوله الثالث

ترجمہ :- اور یہاں چند اشکالات ہیں پہلا اشکال یہ ہے کہ جواہر اور اجسام میں اعیان کے منحصر ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے اور نہ ہی اس بات پر کوئی دلیل ہے کہ ایسے ممکن کا وجود محال ہے جو قائم بالذات ہو اور کسی چیز میں نہ ہو جیسے عقول اور نفوس مجردہ جن کے فلاسفہ قائل ہیں اور جواب یہ ہے کہ ہمارا دعویٰ ان ممکنات کے حادث ہونے کا ہے جو ثابت ہیں اور وہ اعیان متخیزہ اور اعراض ہیں اس لئے کہ مجردات کے وجود کے دلائل مکمل نہیں ہیں جیسا کہ بڑی کتابوں میں تفصیل سے بیان کیا گیا ہے دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جو دلیل ذکر کی گئی ہے وہ تمام اعراض کے حادث ہونے پر دلالت نہیں کرتی اس لئے کہ بعض اعراض ایسے ہیں جن کا حادث ہونا مشاہدہ سے معلوم نہیں ہے اور نہ ان کے اضداد کا حادث ہونا معلوم ہے جیسے وہ اعراض جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں۔ مثلاً روشنی شکلیں اور ابعاد ثلاثہ اور جواب یہ ہے کہ یہ بات مقصود میں غلل انداز نہیں اس لئے کہ اعیان کا حادث ہونا اعراض کے حدوث کا مقتضی ہے کیونکہ اعراض اعیان کے ساتھ قائم ہے۔

:- حل عبارت :-

قولہ وہہنا اباحت کثیرہ :- اس عبارت سے شارح چند اعتراض کو نقل کر کے ان کے جواب دیتے ہیں۔ حاصل اعتراض یہ ہے کہ اعیان کو صرف دو قسم یعنی اجسام و جواہر میں منحصر کرنے پر کوئی دلیل نہیں ہے اسی طرح اس بات پر بھی کوئی دلیل نہیں ہے کہ ایسے ممکن کا وجود محال ہے جو قائم بالذات ہو مگر متخیز نہ ہو۔ بلکہ بعض ایسے ممکنات ہیں جو قائم بالذات ہیں اس بناء پر وہ عین ہیں مگر وہ متخیز اور قابل اشارہ حسی نہیں ہے اس بناء پر نہ وہ جسم ہے اور نہ جوہر فرد ہے کیونکہ جسم اور جوہر مرد متخیز اور قابل اشارہ حسیہ ہوتے ہیں۔ جیسے عقول عشرہ جو شرع میں ملائکہ المقر بین سے موسوم ہیں اسی

طرح نفوس جو شرع اور عرف میں ارواح کے ساتھ موسوم ہیں جن کے وجود کو فلاسفہ مانتے ہیں جو قائم بالذات ہونے کی وجہ سے عین ہیں مگر متخیر اور قابلاً بشارہ حیہ نہ ہونے کی وجہ سے نہ جسم نہ جوہر فرد تو اعیان کو اجسام اور جوہر فرد میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے۔

قوله والجواب ان المدعى :- جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے مقصد کے حصول میں صرف ان ممکنات کا حدوث کافی ہے جن کا وجود دلیل سے ثابت ہے جن کا وجود دلیل سے ثابت ہے وہ صرف اعیان متخیرہ اور اعراض ہیں اور اعیان متخیرہ اجسام و جوہر فردہ میں منحصر ہیں اور جوہر مجردہ اور نفوس جنکو معترض نے لیکر اعتراض کیا تھا ان کا وجود چونکہ ثابت نہیں انکے وجود کی دلائل ناقص ہیں اسلامی اصول کے خلاف ہیں۔

فائدہ :- فلاسفہ کے نزدیک مجردات تین قسم پر ہیں قسم اول عقول ہیں عقل اس جوہر کو کہتے ہیں جو اپنے افعال میں آلات جسمانیہ سے مستغنی ہو۔ اس پر فلاسفہ چند وجوہ سے دلائل پیش کرتے ہیں مشہور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ واجب سے جو لا صادر ہو چکا ہے وہ جسم نہیں کیونکہ جسم تو مرکب ہوتا ہے اور واحد حقیقی سے واحد ہی صادر ہوگا اس طرح واجب سے جو صادر ہو چکا ہے وہ عرض بھی نہیں کیونکہ عرض بغیر محل کے قائم نہیں ہو سکتا پھر اولاً جو صادر ہو چکا ہے وہ جوہر مجرد ہے جو کہ ممکن ہے عقل اول کے ساتھ پھر عقل کے ساتھ عقل اول اگرچہ بذاتہ واحد ہے اور واحد سے تو واحد ہی صادر ہوگا لیکن عقل اول میں تین جہات ہے ایک جھٹ اس کے وجود فی نفسہ کے ہے دوسری جھٹ اس کے وجوب کا ہے واجب کے ساتھ تیسری جھٹ اس کے امکان ذاتی کا ہے تو ان تین جہات کی وجہ سے اس سے تین چیزیں صادر ہوتے ہیں ایک عقل ثانی دوسرا فلک اعظم اور تیسرا نفس مدبرہ اس فلک اعظم کیلئے پھر عقل ثانی میں بھی چونکہ یہ تینوں جہات موجود ہیں تو اس سے یہ تین چیزیں صادر ہوتے ہیں ایک عقل ثالث دوسرا فلک ثابت تیسرا نفس مدبرہ اس فلک ثابت کے لئے اس طرح یہ سلسلہ چلتا ہے۔ عقل عاشر جو کہ مدبر ہے عالم کے لئے اس عقل کو فلاسفہ جبریل کے ساتھ موسوم کہتے ہیں۔

قوله والثانی ان مان كر الخ :- یہ دوسرا اعتراض ہے شارح نے حدوث اعراض پر دلیل پہلے سے بیان کیا تھا اس دلیل پر اعتراض ہے شارح نے یہ کہا تھا کہ بعض اعراض کے حدوث کو ہم مشاہدہ سے معلوم کرتے ہیں تو اب معترض یہ کہتے ہیں کہ بعض اعراض ایسے ہیں جن کے حدوث کو ہم مشاہدہ سے معلوم نہیں کر سکتے ہیں جب ان اعراض کے حدوث کو ہم مشاہدہ سے معلوم نہیں کر سکتے ہیں تو ان اعراض جو اضداد ہیں انکے حدوث کو بھی معلوم نہیں کر سکتے ہیں مثلاً

جو اعراض آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں جیسے ان کی شکلیں ان کا طول و عرض عمق و روشنیاں یہ اعراض آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں نہ تو ان کا حدوث مشاہد ہے اور نہ ان کے اضداد کا حدوث دلیل سے معلوم ہے تو تمام اعراض کے حدوث کا دعویٰ کرنا صحیح نہ ہوا۔

قوله والجواب ان هذا غير مخل بالغرض :- اس عبارت سے شارح اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں جواب کا حاصل یہ ہے۔ کہ حرکت اور سکون کی دلیل تمام اعیان کے حدوث پر دلالت کرتی ہے اور حدوث اعیان مستلزم ہے۔ بعینہ اعراض کے حدوث کے لئے جو اعراض ان کے ساتھ قائم ہیں، ہمارا مقصود تمام اعراض کے حدوث کو ثابت کرنا ہے اور بعض اعراض کے حدوث مشاہدہ سے معلوم نہ ہونا یہ ہمارے مقصود کے لئے نخل نہیں بن سکتا ہے۔

اس لئے کہ آسمان از قبیل اعیان ہیں اور غیاں سب کے سب حادث ہیں تو آسمان بھی حادث ہوا لہذا آسمان کے ساتھ جو عوارض قائم ہیں وہ بھی حادث ہوئے عام ہے چاہئے ان کے حدوث کا مشاہدہ ہو یا نہ ہو۔

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ انہوں نے حدوث اعیان پر حدوث اعراض سے استدلال کیا۔ پھر اس کے بعد حدوث اعراض پر حدوث اعیان سے استدلال کیا یہ دور ہے اور دور باطل ہے۔

جواب :- یہ ہے کہ بعض اعراض دال ہیں حدوث اعیان پر جیسے حرکت اور سکون کیونکہ حرکت اور سکون سے ہم نے حدوث اعیان پر دلیل قائم کی اور بعض اعراض مدلول ہیں جیسے حرکت اور سکون کے علاوہ جو اعراض ہیں ان کے حدوث پر ہم حدوث اعیان سے دلیل قائم کرتے ہیں۔ تو کوئی دور نہیں ہے۔

والثالث ان الا ذل ليس عبارة عن حالته مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث الخ الى قوله ولما ثبت :-

ترجمہ :- اور تیسرا اعتراض یہ ہے کہ ازل سے مراد کوئی مخصوص حالت نہیں ہے کہ اس کے اندر جسم موجود ہونے سے حوادث کا اس میں موجود ہونا لازم آئے بلکہ ازل سے مراد یا تو ابتداء نہ ہونا ہے یا جانب ماضی میں فرض کردہ غیر متناہی زمانوں میں وجود کا استمرار ہے اور حرکات حادثہ کی اذلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کوئی بھی حرکت نہیں مگر اس حال میں کہ اس سے پہلے دوسری حرکت ہیں غیر متناہی حد تک اور یہی فلاسفہ کا مذہب ہے اور وہ یہ بات مانتے ہیں کہ حرکات جزئیہ میں

سے کوئی قدیم نہیں ہے اور بات تو وہ صرف مطلق حرکت کے بارے میں ہے اور جواب یہ ہے کہ مطلق کا کوئی وجود نہیں مگر جزئی کے ضمن میں لہذا ہر جزئی کے حادث ہوتے ہوئے مطلق کے قدیم ہونے کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ چوتھا اعتراض یہ ہے کہ اگر ہر جسم چیز میں تو اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا کیونکہ چیز جسم حاوی کے وہ سطح باطن ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے متصل ہے اور جواب یہ ہے کہ چیز متکمین کے نز، کیونکہ وہ مہوم خلا ہے جس کو جسم بھرے ہوئے ہوتا ہے اور جس کے اندر جسم کے ابعاد سرایت کر جاتے ہیں۔

:- حل عبارت :-

قولہ والثالث :- یہ اعتراض شارح کے اس قول پر وارد ہوتا ہے جو یہ کہا تھا۔ ما لا یخلو عن الحوادث لو ثبت فی الازل لزم ثبوت الحوادث فی الازل اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ ازل سے کوئی مخصوص وقت مراد نہیں ہے جو ظرف حقیقی بننے کی صلاحیت رکھتی ہو۔ جب ازل سے کوئی مخصوص اور معین وقت مراد نہیں ہے تو پھر یہ کہنا کہ جو اعیان حوادث سے خالی نہیں وہ اعیان اگر اذلی ہو گئے تو ان حوادث کا بھی اذلی ہونا لازم آئے گا جن سے وہ خالی نہیں ہے یہ بات صحیح نہیں ہے بلکہ اذلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جانب ماضی میں فرض کئے گئے غیر متناہی زمانوں میں کسی چیز کے وجود کا مستمر ہونا کہیں بھی معدوم نہ ہونا۔

قولہ ومعنی ان لیتہ الحركات :- اس عبارت سے شارح یہ کہنا چاہتے ہیں کہ فلاسفہ جو یہ کہتے ہیں کہ حرکت افلاک قدیم ہے باوجود اس کے کہ حرکت کے افراد میں سے ہر ہر فرد حادث ہیں۔ فلاسفہ کے اس قول کا معنی یہ ہے کہ جو بھی حرکت ہوگی اس سے پہلے ایک دوسری حرکت ضرور ہوگی لا الہا یہ تک اس بات کو فلاسفہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ حرکات جزئیہ میں سے کوئی بھی قدیم نہیں البتہ مطلق حرکت کے بارے میں کلام ہے مطلق حرکت کے بارے میں فلاسفہ کہتے ہیں کہ قدیم ہے۔

قولہ والجواب :- اس عبارت سے شارح اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ مطلق کیلئے مستقل وجود نہیں مگر جزئی کے ضمن میں ہوگا کیونکہ ماہیت کلیہ خارج میں نہ رہا مگر جزئی نہیں ہو سکتی ہے اگر موجود ہوگی تو افراد کے ضمن میں موجود ہوگی جیسے انسان تمام تشخصات سے مجرد ہو کر خارج میں موجود نہیں ہے بلکہ زید عمر، بکر وغیرہ جزئیات کے ضمن میں موجود ہے اسی طرح مطلق حرکت ایک ماہیت کلیہ ہے اس کا وجود حرکات جزئیہ کے ضمن میں ہوگا

اور حرکات جزئیہ حادث ہیں تو مطلق حرکت جو حرکات جزئیہ کے ضمن میں ہے وہ بھی حادث ہوگا۔

اعتراض:- یہ وارد ہوتا ہے کہ ماقبل جو یہ کہا کہ حرکات جزئیہ کا حدوث مستلزم ہے مطلق حرکت کی حدوث کیلئے بلکہ اس میں تفصیل ہے علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی نے اعتراض کی تقدیریوں کی ہے کہ حدوث حرکات جزئیہ مستلزم ہے مطلق حرکت کی حدوث کے لئے اس وقت جب کہ حرکات جزئیہ جانب ماضی میں متناہی ہو جب حرکات جزئیہ جانب ماضی میں متناہی ہو گئی تو ان کے لئے بدایت متحقق ہو گئی جب حرکت جزئیہ کے لئے بدایت متحقق ہو گئی تو یہ مستلزم ہے مطلق حرکت کی بدایت کے لئے کیونکہ مطلق کے لئے خارج میں وجود نہیں ہے۔ مگر جزئیات کے ضمن میں لیکن اگر جزئیات جانب ماضی میں غیر متناہی ہو تو پھر حدوث حرکات جزئیہ مستلزم نہیں ہے حدوث مطلق حرکت کیلئے کیونکہ مطلق جیسے ہر جزئی کے ضمن میں موجود ہوتا ہے اس جزئی کے لئے اگر بدایت ہے تو مطلق اس جزئی کا حکم لے لیتا ہے یعنی بدایت کو لے لیتا ہے اس طرح مطلق تمام ان جزئیات کے ضمن میں بھی موجود ہوتا ہے جن کیلئے بدایت نہیں ہے جب ان جزئیات کے ضمن میں موجود ہو گیا تو مطلق نے ان جزئیات بھی لے لیا یعنی عدم بدایت اس وقت پھر مطلق کے حکم کو حدوث لازم نہیں آئیگا کیونکہ اس وقت مطلق ان جزئیات غیر متناہی کے ضمن میں ازمنہ ماضیہ کے اندر موجود رہے گا۔ (حاشیہ علامہ سیالکوٹی)

جواب:- علامہ خیالی نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ حرکت جزئیہ موجود متناہی ہیں برہان تطبیق کی بناء پر کیونکہ برہان تطبیق امور موجود میں جاری ہوتی ہے مطلقاً چاہیں امور موجودہ متعاقبہ ہو یا مجتمعہ ہو مرتبہ ہو یا غیر مرتبہ ہو۔ جب تمام جزئیات متناہی ہے تو مطلق بھی متناہی ہوگی جب مطلق بھی متناہی ہوئی تو اس کی حدوث بھی لازمی ہوگی۔

قولہ والرابع:- یہ اعتراض فلاسفہ کے اس قول پر وارد ہوتا ہے جس کو شارح نے پہلے ذکر کیا کہ الجسم والجواهر لا یخلو عن الکنون فی حیز۔

اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر ہر جسم کا حیز میں ہونا ضروری ہو تو اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا اور اجسام کا غیر متناہی ہونا باطل ہے اجسام کا غیر متناہی ہونا اس وجہ سے لازم آئے گا۔ کہ چیز کہتے ہیں۔ ہو سطح الباطن من الجسم الحاوی المماس سطح الظاہر من الجسم المحوی یعنی جسم محیط کی باطنی سطح جو جسم محاط کو ظاہری سطح سے متصل ہوتی ہے پانی جب کوزہ کے اندر موجود ہو تو کوزہ جو جسم محیط ہے اس کی باطنی سطح پانی جو جسم محاط ہے کی ظاہری سطح کے ساتھ متصل ہے مکان کی یہ تعریف ارسطاطالیس سے منقول ہے تو اگر ہر جسم

کا حیز میں ہونا ضروری ہو تو وہ جسم حاوی بھی کسی چیز یعنی جسم حاوی کی سطح باطن میں ہوگا۔ علیٰ هذا القیاس یہ سلسلہ لا الیٰ نہایہ چلے گا۔ اور اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا اور اجسام کا غیر متناہی ہونا باطل ہے علامہ میبذی نے ابعاد غیر متناہیہ کے بطلان پر برہان سلمیٰ قائم کی ہے۔

اس کو برہان سلمیٰ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس کی شکل وہیت سیڑھی جیسی ہے۔ علامہ میبذی نے اس کی جو تقدیر کی ہے۔ اور محشی نے اس کی شکل بنائی ہے وہ سیڑھی جیسی ہے۔

برہان سلمیٰ

قوله والجواب ان الحیز عند المتکلمین :- اس عبارت سے شارح اعتراض مذکورہ کا جواب دیتا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ معترض نے چیز کا جو معنی بیان کیا ہے وہ فلاسفہ کے نزدیک ہے لیکن متکلمین حیز سطح کو نہیں کہتے ہیں بلکہ حیز فراغ متوہم کا نام ہے یعنی وہ موہوم خلاء ہے جس کو جسم بھرا ہوا ہوتا ہے۔ جس کے اندر جسم کے ابعاد مثلاً شہ سائے ہوئے ہوتے ہیں۔

ولما ثبت ان العالم محدث و معلوم ان المحدث لا بد له من محدث  
 ضرورة امتناع ترجح احد طرفی الممكن من غیر مرجع ثبت ان له



محدثا الخ الی قوله و قریب من هذا۔

ترجمہ :- اور جب یہ ثابت ہے کہ عالم حادث ہے اور یہ بات یقینی ہے کہ حادث کے لئے کوئی محدث ضروری ہے ممکن کے دونوں پہلو میں سے کسی ایک کا بغیر مرجع کا راجع ہونا محال ہونے کی وجہ سے تو یہ ثابت ہو گیا کہ اس کا کوئی محدث ہیا اور عالم کا صانع صرف اللہ تعالیٰ ہے یعنی وہ ذات واجب الوجود ہے جس کا وجود اپنی ذات سے ہے اور کسی چیز کا محتاج نہیں اس لئے اگر وہ ممکن الوجود ہوتا تو منجملہ عالم کے ہوتا ہے پھر وہ عالم کا صانع اور عالم کی علت نہ بن سکتا ہے علاوہ اس کے عالم نام ہے ان تمام چیزوں کا جو اپنی علت کے وجود پر علامت ہوں۔

:- حل عبارت :-

قوله ولما ثبت :- اس عبارت سے شارح اس مدعی کے حادث کے لئے محدث کی ضرورت ہے کی دلیل ذکر کرتے ہیں۔

دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ممکن کا وجود عدم دونوں برابر ہیں اور اگر وہ بغیر کسی صانع اور محدث کے عدم سے نکل کر وجود کی طرف آئے تو ممکن کی دونوں جانب یعنی وجود و عدم میں سے ایک کا دوسرے سے بغیر کسی مرجع کے راجع ہونا لازم آئے گا اور ترجیع بلا مرجع محال ہے معلوم ہوا کہ ہر حادث کا بالضرور کوئی محدث اور صانع ہوتا ہے جو اس کے وجود کو عدم پر ترجیح دیتے ہوئے اس کو موجود کرتا ہے۔

قوله والمحدث للعالم هو الله الخ :- اس سے قبل شارح نے دلیل سے صانع عالم کا وجود ثابت کیا تھا مصنف فرماتے ہیں کہ صانع عالم ذات باری تعالیٰ ہے۔

فائدہ :- شارح نے اللہ سبحانہ کے اسم کی تفسیر واجب کے ساتھ کی کیونکہ حق سبحانہ تمام محدثات کے لئے مبدع اور تمام سلسلہ ممکنات کے لئے مبدء ہے اور موصوف ہے وحدۃ اور قدم کے ساتھ منزہ ہے جسمیت اور عرضیت سے وہ اس کے واجب الوجود ہونے کی وجہ سے ہے۔

قوله الذی یکون وجودہ من ذاتہ :- یعنی ذات باری تعالیٰ علت تامہ ہے وجود باری تعالیٰ کیلئے یہ بنا بر مذہب متکلمین ہے جو یہ کہتے ہیں کہ وجود واجب زائد ہے ذات واجب پر کیونکہ ہم پہلے ذات واجب کا تصور کرتے ہیں پھر اس کے وجود کو برہان سے ثابت کرتے ہیں لیکن حکماء اور صوفیہ کہتے ہیں کہ وجود باری تعالیٰ عین ذات

باری تعالیٰ ہے کیونکہ یہ وجود کے اقسام میں سے اکل قسم ہے۔

قوله ولا يحتاج الى شئ اصلاً :- یعنی اپنے وجود میں کسی چیز کی طرف محتاج نہیں بعض نے یہ کہا ہے کہ نہ اپنی ذات میں کسی چیز کی طرف محتاج ہے نہ اپنی صفات حقیقہ میں کسی چیز کی طرف محتاج ہے بعض نے یہ گمان کیا کہ احتیاج فی الصفات وجوب کے منافی نہیں الذی یکون وجودہ من زلتہ یہ پوری عبارت موصول باصلتین واجب کے لئے صفت کا خفہ ہے

قوله از لو کان جائز الوجود الخ :- شارح اس مدعی پر کہ صانع عالم واجب الوجود ہے دلیل قائم کرتے ہیں کہ اگر صانع عالم واجب الوجود نہ ہو بلکہ ممکن الوجود ہو تو اس میں دو خرابیاں لازم آتے ہیں ایک یہ کہ صانع عالم اگر ممکن ہو وہ تو خود بھی منجملہ عالم میں سے ہے عالم میں داخل ہے تو عالم کے لئے صانع نہیں بن سکتا ہے ورنہ اپنی ذات کیلئے صانع ہونا لازم آئے گا اور کسی شے کا اپنی ذات کے لئے صانع بننا محال ہے۔

دوسری خرابی یہ ہے کہ عالم اس چیز کو کہتے ہیں جو اپنے صانع کے وجود پر علامت ہو اگر صانع عالم ممکن ہو گا ممکن تو خود بھی عالم میں سے ہے تو اپنی ذات پر علامت ہونا لازم آئے گا اور شئی کا اپنی ذات پر علامت ہونا محال ہے جب صانع عالم کا ممکن ہونا باطل ہو گیا۔ تو معلوم ہو گیا کہ صانع عالم ذات واجب الوجود ہے۔

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ متکلمین کے نزدیک صفات باری تعالیٰ جائز الوجود ہے کیونکہ صفات ذات واجب پر زائد ہے باوجود اس کے وجوب منحصر ہے ایک ہی ذات میں تو لازم آئے گا کہ صفات عالم میں سے ہوں حالانکہ صفات عالم میں سے نہیں۔

جواب :- یہ دیا گیا ہے کہ کلام اس جائز میں ہے جو واجب کے مغایر ہو۔ یعنی واجب سے منفک ہو صفات باری تعالیٰ تو واجب تعالیٰ سے مغایر نہیں ہیں لہذا صفات کو لے کر اعتراض وارد نہیں ہو سکتا ہے۔

اعتراض ۲ :- یہ وارد ہوتا ہے کہ دلیل میں جو یہ کہا۔ کہ صانع عالم اگر ممکن ہو تو وہ من جملۃ العالم ہے اس دلیل پر اعتراض ہے۔ معترض یہ کہتے ہیں کہ آپ کا یہ کہنا کہ لکان من جملۃ العالم۔ عالم سے آپ کا کیا مراد ہے اگر عالم سے مراد ما ثبت حدوثہ ہے تو پھر اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ لکان من جملۃ العالم کیونکہ یہ تو جائز ہے عالم مجردات میں سے ہو اور اگر آپ کا مقصود مطلق عالم ہے تو پھر اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں جو شارح نے یہ

کہا۔ کہ فلم یصلح ان یکون محدثاً للعالم کیونکہ یہ بات تو جائز ہے کہ عالم میں سے بعض وہ ہیں جس کا حدوث ثابت نہ ہو لیکن محدث ہوں ان کیلئے جن کا حدوث ثابت ہو خلاصہ اعتراض کا یہ ہے کہ استدال بطریق الحدوث غیر تام ہے۔

جواب ۱:- یہ دیا گیا ہے کہ اثبات مجردات کہ ادلتہ غیر تام ہیں تو مجردات کو لیکر اعتراض نہیں کیا جاسکتا ہے۔

جواب ۲:- یہ دیا گیا ہے کہ معترض کا یہ اعتراض ہمارے لئے مضر نہیں بن سکتا کیونکہ صانع اگر جائز الوجود ہو تو سلسلہ ممکنات کو قطع کرنے کیلئے اس کا انتہاء واجب تک ضروری ہے تو پھر ہمارا مدعی ثابت ہو گیا۔

جواب ۳:- یہ دیا گیا ہے کہ محدث سے مراد محدث بالذات ہے باری تعالیٰ ہے یعنی بغیر اس کے کہ واسطہ ہو اگر محدث جائز الوجود ہو۔ تو مطلق عالم میں سے ہوگا جب مطلق عالم میں سے ہوگا تو محدث بالذات نہیں بن سکتا ہے بلکہ واسطہ ہوگا۔  
- فلا ورون لا اعتراض

وقریب من هذا ما يقال ان مبدی الممكنات باسرها لا بد ان یکون واجبا اذ لو کان ممکناً لکان من جملته الممكنات الخ الى قوله ومن مشهور الاصل:-

ترجمہ :- اور اس سے قریب وہ دلیل بھی ہے جو یوں بیان کی جاتی ہے کہ تمام ممکنات کی علت کا واجب الوجود ہونا ضروری ہے۔ اس لئے کہ اگر وہ ممکن ہوا تو وہ منجملہ ممکنات کی ہوگئی پھر وہ ممکنات کے لئے علت نہیں ہوگی اور بعض لوگوں کو یہ وہم ہوا ہے کہ یہ وجود صانع پر ایسی دلیل ہے جس میں ابطال تسلسل کی حاجت نہیں پڑتی ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس میں بطلان تسلسل کی ایک دلیل کی طرف اشارہ ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر سلسلہ ممکنات لائے بغیر یہ مرتب شکل میں موجود ہو تو غیر متناہی ممکنات کا سلسلہ کسی علت کا محتاج نہیں ہوگا اور نہ وہ خود سلسلہ ہو سکتا ہے اور نہ اس سلسلہ غیر متناہی کا بعض ہو سکتا ہے اس لئے کہ شئی کا خود اپنے لئے علت ہونا لازم آتا ہے جو کہ محال ہے بلکہ علت اس سلسلہ ممکنات سے باہر ہوگی تو وہ واجب

ہوگی پھر سلسلہ ختم ہو جائے گا۔

-: حل عبارت :-:

قوله وقرب من هذا :- ہذا کا مشارالیه ماقبل وہ دلیل ہے جس کو شارع نے از لوکان جائز الوجود سے بیان کی تھی شارح کا مقصد یہ ہے کہ جو دلیل پہلے بیان کی گئی اور جو دلیل ابھی سے بیان کی جاتی ہے ان دونوں دلیلیں کا حاصل ایک ہے۔ لیکن اتنا فرق ہے کہ دلیل اول بطریق حدوث تھی اور دلیل ثانی بطریق امکان ہے دلیل اول کا حاصل یہ تھا کہ مبدء العالم اگر جائز ہوں من جملۃ العالم ہوگا۔ تو وہ مبدء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیونکہ اس میں یہ خرابی لازم آئیگی کہ شئی اپنی ذات کیلئے علت بن جائیگی اور دلیل ثانی کا حاصل یہ ہے کہ مبدی امکانات اگر جائز ہوں تو جملۃ امکانات میں سے حاصل ہوگا اس میں ممکنات کیلئے مبدی بننے کی صلاحیت نہیں ہے دونوں دلیلیں میں وجہ قرب ظاہر ہے فرق صرف حدوث اور امکان کے لحاظ سے ہے لیکن دلیل ثانی زیادہ قوی ہے جیسے کہ بیان کی جائے گی۔

قوله وقد يتوهم الخ :- اس عبارت سے شارح ایک توہم کو ذکر کر کے پھر اس کو رد کرنا چاہتے ہیں یہ توہم صاحب موافق ہے صاحب موافق یہ کہتے ہیں کہ اثبات واجب الوجود کی دلیل ابطال تسلسل پر موقوف نہیں ہے بلکہ بغیر ابطال تسلسل کے بھی دلیل قائم کی جاسکتی ہے دلیل یوں بیان کی جاتی ہے کہ تمام ممکنات کی علت اگر ممکن ہو تو وہ بھی چونکہ ممکنات میں داخل ہے تو اس کا اپنی ذات کیلئے علت بننا لازم آئے گا اور شئی کا اپنی ذات کیلئے علت بننا محال ہے تو معلوم ہوا کہ ممکن علت نہیں بن سکتا جب ممکن علت نہیں بن سکتا ہے تو علت ایک ایسی ذات ہے جو ممکنات سے خارج ہے وہی ذات واجب الوجود کی ہے اس دلیل میں بطلان تسلسل کی تکلیف نہیں اٹھانا پڑی ہے۔

قوله وليس كذا الخ :- اس عبارت سے شارح صاحب مواقف کے توہم کو رد کر کے کہتے ہیں کہ ایسا نہیں جیسے کہ توہم کو توہم ہو چکا ہے اس لئے کہ بطلان تسلسل پر دلیل یہ ہے کہ اگر غیر متناہی ممکنات مرتب شکل میں موجود ہوں تو ان ممکنات غیر متناہیہ کے مجموعہ کی علت یا تو خود مجموعہ ہوگا یا مجموعہ کا بعض ہوگا اور دونوں احتمال باطل ہے اگر مجموعہ سلسلہ علت ہو مجموعہ سلسلہ کے لئے تو علیتہ الشئی النفسہ یعنی شئی کا اپنے لئے علت ہونا لازم آئے گا اور دوسرا احتمال اس وجہ سے باطل ہے کہ اگر مجموعہ سلسلہ کی علت مجموعہ کا بعض ہو تو یہ بطل بھی اس میں داخل ہے تو وہ بعض اپنے لئے بھی علت ہوگا اور شئی کا اپنے لئے علت ہونا باطل ہے حاصل یہ ہے کہ پہلی صورت میں تقدّم الشئی لنفسہ کی خرابی لازم آئیگی

اور وہ سری صورت میں شی کا اپنے مل کیلئے علت ہونا لازم آئے گا مثلاً ہم فرض کرتے ہیں کہ الف علت ہے باء اور جیم اور دال کے لئے ہلیم جہاں پھر ہم کہتے ہیں کہ الف تو بھی ممکن ہے اس کیلئے بھی علت کی ضرورت ہے تو اس کے علت اس کے علاوہ سلسلہ میں سے بعض ہو گا وہ بعض باء ہے تو لازم آئیگی یہ بات کہ باء علت ہو الف کے لئے جو کہ علت تھی باء کے لئے۔

قوله بل یكون خارجاً :- جب ممکنات کی علت نہ ممکنات کا مجموعہ ہو سکتا ہے اور نہ ان کا بعض تو پھر ممکنات کی علت ان ممکنات سے خارج ہو گئی اور ممکنات سے خارج واجب الوجود ہے جو کسی بھی علت کا محتاج نہیں تو سلسلہ ختم ہو جائیگا۔

ومن مشهور الدلتہ برہان تطبیق و ہوان تفرض من المعلول  
الآخر الی غیر نہایہ جملتہ و مما قبلہ بو احد مثلاً الخ الی قوله و هذا  
التطبیق :-

ترجمہ :- اور مشہور دلیلوں میں سے برہان تطبیق ہے اور وہ یہ ہے کہ تم معلول اخیر سے الی غیر نہایہ ایک مجموعہ فرض کرو اور اس سے مثلاً بقدر واحد پہلے سے الی غیر نہایہ دوسرا مجموعہ فرض کرو پھر دونوں مجموعہ کو اس طرح تطبیق دو کہ پہلے مجموعہ کے جزء اول کو دوسرے مجموعہ کے جزء اول کے مقابلے میں کرو اور ثانی کو ثانی کے مقابلے میں اور اسی طرح کرتے جاؤ۔ پس اگر جملہ اولی کے ہر جزء کے مقابلے میں جملہ ثانیہ میں کوئی جزء موجود ہے تو ناقص زائد کے برابر ہو گا اور یہ محال ہے اور اگر جملہ اولی کا ہر جزء کے مقابلے میں جملہ ثانیہ میں جزء موجود نہیں تو جملہ اولی میں ایسا جزء پایا گیا جس کے مقابلے میں جملہ ثانیہ میں کوئی جزء نہیں ہے لہذا جملہ ثانیہ ختم ہو کر متناہی ہو گیا اور اس سے جملہ اولی کا متناہی ہونا لازم آئیگا کہ جملہ اولی جملہ ثانیہ سے سرف متناہی مقدار ہی میں زائد ہے اور جو کسی متناہی سے متناہی مقدار میں زائد ہو وہ بالیقین متناہی ہی ہوتا ہے۔

:- حل عبارت :-

قوله ومن اشهر الدلتہ برہان تطبیق :- بطلان تسلسل بلکہ ہر ایک چیز کے بطلان پر جو غیر متناہی ہو ممکنات میں ایک دلیل برہان تطبیق ہے۔ برہان تطبیق علم کلام کے ارکان میں ایک رکن ہے۔

قوله و ہوان نفرض :- اس عبارت سے شارح برہان تطبیق کی صورت ذکر کرتے ہیں۔ برہان تطبیق کی

صورت یہ ہے۔ کہ معلول اخیر سے ایک غیر متناہی سلسلہ فرض کیا جائے وہ سلسلہ تمام معلولات اور علل پر مشتمل ہو معلول اخیر اس کو کہتے ہیں جو کسی چیز کے لئے علت نہ ہو اور سلسلہ جانب صعود میں اس تک منتہی ہو چکا ہو اور معلول اخیر سے مقدار واحد پہلے سے الی غیر تھا یہ دوسرا مجموعہ فرض کرہ یعنی معلول ثانی سے جو کہ علت ہے معلول اخیر کیلئے اس معلول ثانی سے ایک دوسرا مجموعہ فرض کرو جو کہ غیر متناہی ہو اب معلول ثانی سے جو مجموعہ فرض کیا گیا تھا اور وہ مجموعہ جزء ہے مجموعہ اولیٰ کیلئے جس کو معلول اخیر سے فرض کیا گیا تھا اور یہ دونوں سلسلتیں جانب نزول میں متناہی ہے اور جانب صعود میں غیر متناہی ہے۔ پھر دونوں سلسلتیں کو اس طرح تطبیق دو کہ پہلے مجموعہ کے جزء اول ثانی کے جزء اول کے مقابلہ میں کرو اور ثانی کو ثانی کے مقابلہ میں اسی طرح لا الی تھا یہ کرتے جاؤ پس اگر جملہ اولیٰ کے ہر جزء کے مقابلے میں جملہ ثانیہ میں کوئی جز موجود ہے تو ناقص زائد کے برابر ہوگا اور ناقص کا زائد کے ساتھ برابر ہونا محال ہے اور اگر جملہ اولیٰ کے ہر جزء کے مقابلہ میں جملہ ثانیہ میں جز موجود نہیں تو جملہ اولیٰ میں ایسا جزء پایا گیا جس کے مقابلہ میں جملہ ثانیہ میں کوئی جز نہیں ہے۔ لہذا جملہ ثانیہ ختم ہو کر متناہی ہو گیا اور جملہ ثانیہ کا متناہی ہونا مستلزم ہے جملہ اولیٰ کے متناہی ہونے کو کیونکہ جس جزء سے پہلے ہی ثانیہ ختم ہو گیا تھا اس جزء کے بقدر جملہ اولیٰ اس سے زائد تھا اور قانون یہ ہے الزائد علی المتناہی بقدر المتناہی، متناہی یعنی جو کسی متناہی سے متناہی مقدار میں زائد ہو وہ بھی متناہی ہوتا ہے حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ ہم نے دونوں سلسلتیں کو غیر متناہی فرض کیا تھا۔

فائدہ:- برہان تطبیق کی یہ صورت متکلمین کی رائے کے مطابق ہے لیکن حکماء نے اس میں دو شرطیں لگائیں ہیں پہلی شرط یہ ہے کہ امور غیر متناہیہ خارج میں موجود ہو اگر خارج میں موجود نہیں ہو تو برہان تطبیق تام نہیں ہو سکتا کیونکہ جملتین کا واقع ہونا ایک کے اجزاء کا دوسرے کے اجزاء کے مقابل ہونا وجود خارجی میں نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اجزاء مجتمع نہیں ہیں اس طرح ذہن میں بھی نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ ذہن میں بھی ان اجزاء کا تفصیلاً موجود ہونا محال ہے لیکن متکلمین کی طرف سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ ان اجزاء کا وجود خارجی کے تحت داخل ہونا کافی ہے اگر چہ علی سبیل تعاقب ہو۔

وهذا تطبیق انما یمکن فیما دخل تحت الوجود دون ما هو وھمی

محض فانه ينقطع بانقطاع الخ الى قوله الواحد

ترجمہ :- اور یہ تطبیق صرف ان چیزوں میں ممکن ہوگی جو وجود کے اندر آجائیں نہ کہ ان چیزوں میں جو خالص وہمی ہیں اس لئے کہ وہ چیزیں وہم کے متناہی ہونے سے متناہی ہو جائیں گے لہذا مراتب عدد کے ذریعے نقص نہیں وارد ہوگا اسی طرح سے کہ ایسے دو جملوں کو باہم تطبیق دیا جائے جن میں سے ایک جملہ واحد سے شروع ہو کر غیر متناہی ہو اور دوسرا اثنین سے شروع ہو کر غیر متناہی ہو اور نہ یہی معلومات الہیہ اور مقدورات الہیہ کے ذریعے نقص وارد ہوگا کہ اولی زائد ہے۔ ثانیہ سے باوجود یکہ دونوں غیر متناہی ہیں اور یہ اس لئے ہے کہ اعداد اور معلومات الہیہ اور مقدورات الہیہ کے غیر متناہی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ کسی حد پر پہنچ کر ختم نہیں ہوتے کہ اس کے اوپر دوسرے کا تصور نہیں کیا جاسکے۔ یہ مطلب نہیں کہ غیر متناہی وجود خارجی میں داخل ہیں اس لئے کہ یہ تو محال ہے۔

:- حل عبارت :-

قوله وهذا تطبیق انما یکون :- اس عبارت سے شارح برہان تطبیق پر وارد ہونے والے ایک شک کا جواب دینا چاہتے ہیں شک یہ ہے کہ برہان تطبیق کو اگر تمام اور درست تسلیم کی جائے تو اعداد اور معلومات باری تعالیٰ اور مقدورات باری تعالیٰ کا متناہی ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ اس پر اجماع ہے کہ اعداد اور معلومات باری تعالیٰ اور مقدورات باری تعالیٰ غیر متناہی ہیں تو برہان تطبیق کو صحیح مان لینے کی صورت میں خلاف اجماع لازم آئے گا اعداد میں برہان تطبیق کی صورت یہ ہوگی کہ اعداد کا ایک غیر متناہی سلسلہ واحد سے فرض کیا جائے اور دوسرا غیر متناہی سلسلہ اثنین سے فرض کیا جائے۔ پھر سلسلتین میں اس طرح تطبیق دی جائے۔ کہ سلسلہ ثانیہ کی پہلی اکائی کے مقابلے میں سلسلہ اولیٰ کی پہلی اکائی اور سلسلہ ثانیہ کی دوسری اکائی کے مقابلے میں اولیٰ کی ثانی اکائی کو ثانیہ کی تیسری اکائی کے مقابلے میں اولیٰ کی تیسری اکائی کو لایا جائے۔ علیٰ هذا القیاس اس طرح

سلسلہ اولیٰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ لا الیٰ نہایہ

سلسلہ ثانیہ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ لا الیٰ نہایہ

ان دونوں سلسلتین کو فرض کرنے کے بعد ہم پوچھتے ہیں کہ سلسلہ اولیٰ کی ہر اکائی کے مقابلے میں ثانیہ کے اندر اکائی

موجود ہے یا نہیں اگر موجود ہے تو ناقص اور زائد کا برابر ہونا لازم آئیگا اور یہ خلاف مفروض ہے اور اگر موجود نہیں تو سلسلہ ثانیہ کا متناہی ہونا لازم آئیگا اور سلسلہ ثانیہ کا متناہی ہونا متلزم ہے سلسلہ اولیٰ کے متناہی ہونے کو کیونکہ سلسلہ اولیٰ سلسلہ ثانیہ سے بقدر متناہی یعنی بقدر واحد زائد ہے اور قاعدہ ہے کہ الزائد علی المتناہی بقدر المتناہی اسی طرح معلومات الہیہ اور مقدورات الہیہ میں بھی برہان تطبیق جاری ہوگی۔

بیان الفوائد

فائدہ :- معلومات باری تعالیٰ بنسبت مقدورات باری تعالیٰ کے اکثر ہیں کیونکہ سبحانہ کی ذات معلوم ہے اس کے لئے لیکن مقدور نہیں ہے اسی طرح محالات معلوم ہیں باری تعالیٰ کیلئے لیکن مقدور نہیں علامہ عبدالعزیز فرہاریؒ لکھتے ہیں کہ عام لوگ جب اس بات کو سنتے ہیں تو سخت سے سخت انکار کر دیتے ہیں وہ یہ گمان کر دیتے ہیں کہ اگر اس بات کو تسلیم کی جائے کہ معلومات باری تعالیٰ زائد ہے بنسبت مقدورات باری تعالیٰ کے تو یہ مستلزم ہے عجز کو اللہ تعالیٰ تو عجز سے پاک ہے علامہ صاحب لکھتے ہیں کہ ان لوگوں سے میں نے سنا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ اپنا شریک پیدا کر دیں علامہ صاحب ان زاعمین کی مثال دیتے ہیں کہ انکی مثال اس آدمی کی سی ہے کہ جس نے ایک قصر بنایا اور پورے شہر کو منہدم کیا جبکہ انھوں نے توحید جو کہ اعظم اصول اسلام میں سے ہے اپنے وہم فاسد کی وجہ سے باطل کر دیا اور آپ کو معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ کا تعلق محال کے ساتھ محال ہے اور عجز تو اس وقت لازم آتا اگر ارادہ کرتے لیکن طاقت نہیں رکھتے انھیں کلام العلماہ معلومات اور مقدورات میں تطبیق کی صورت یہ ہوگی کہ ایک سلسلہ معلومات غیر متناہیہ کا فرض کرتے ہیں اور دوسرا سلسلہ مقدورات غیر متناہیہ کا فرض کرتے ہیں اب سلسلہ اولیٰ کے ہر معلوم کے مقابلہ میں سلسلہ ثانیہ میں کوئی مقدور موجود ہے یا نہیں اگر ہے تو ناقص یعنی مقدورات اور زائد یعنی معلومات کا برابر ہونا لازم آئیگا اور اگر ہر معلوم کے مقابلے میں مقدور نہیں تو سلسلہ ثانیہ یعنی مقدورات کا متناہی ہونا لازم آئیگا اور ثانیہ کا متناہی ہونا متلزم ہے سلسلہ اولیٰ کے متناہی ہونے کو اس قاعدہ کی وجہ سے جو پہلے گزر چکا کہ الزائد علی المتناہی بقدر المتناہی متناہی خلاصہ یہ ہے کہ اگر برابرہا ن تطبیق کو درست مان لیا جائے تو مقدورات اور معلومات الہیہ اور مقدورات الہیہ کا متناہی ہونا لازم آئیگا اور یہ خلاف اجماع ہے (بیان الفوائد)

قوله والتطبیق انما یجری الخ :- اس عبارت سے شارح شک مذکور کا جواب دینا چاہتے ہیں خلا



صہ جواب کا یہ ہے کہ برہان تطبیق ان امور غیر متناہیہ میں جاری ہوگی جو بالفعل خارج میں موجود ہوں امور وہمیہ اور امور اعتباریہ میں جاری نہ ہوگی کیونکہ امور وہمیہ وہم کے متناہی ہونے سے متناہی ہو جائیں گی قوت واہمہ متناہی ہونے کی وجہ سے امور غیر متناہی کا استحضار نہیں کر سکتی معترض نے جو اعداد اور معلومات الہیہ اور مقدورات الہیہ کو لیکر اعتراض کیا تھا وہ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اعداد اور معلومات الہیہ اور مقدورات الہیہ کے غیر متناہی ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ وہ غیر متناہی شکمیں بالفعل موجود ہے۔ بلکہ ان غیر متناہی کا مطلب یہ ہے کہ اعداد اور معلومات اور مقدورات کسی ایسی حد پر پہنچ کر ختم نہیں ہو جاتے ہیں کہ اس کے بعد اوپر مزید کا تصور نہیں کیا جائے علامہ عبدالعزیز فرہاری اس کی مثال یوں پیش کرتے ہیں مثلاً آپ نے ایک عدد کا تصور کیا ایک کروڑ عدد کو لے لو پھر آپ نے اس کو اس عدد سے ضرب دے دیا درختوں کے پتوں کے عدد میں اور دریا کے قطرات کے عدد میں اور بارش کے قطرات میں اور زمین اور پہاڑ کی مثاقیل میں اور ریت کے ذرات میں اور ستاروں میں اور حیوانات کی نفوس میں تو ان تمام پر زیادتی ممکن ہے تصور میں بھی وجود میں بھی غیر متناہی کا یہی معنی ہے۔ باوجود اس کے کہ عدد میں سے جو موجود ہے وہ محصور ہے چاہے خارج میں محصور ہو چاہے ذہن میں محصور ہو خارج میں تو اس وجہ سے محصور ہے کہ محصورات متناہی ہیں ذہن میں اس وجہ سے محصور ہے کہ ذہن غیر متناہی کا انحصار نہیں کر سکتا ہے۔ یہی معلومات اور مقدارات کے بھی ہیں انتہی کلام علامہ

فائدہ :- اس جواب پر علامہ عبدالحکیم سیالکوٹیؒ نے جو روشنی ڈالی ہے اس کو ذکر کرنا فائدہ سے خالی نہیں ہوگا۔ علامہ سیالکوٹی فرماتے ہیں کہ برہان تطبیق امور اعتباریہ میں جاری نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ برہان تطبیق جاریہ ہونے کیلئے ضروری ہے کہ نفس الامر میں سلسلہ کے احاد متحقق ہوتا کہ عقل ان احاد سے جملتین کو حاصل کرے پھر ان جملتین میں وقوع انطباق کو فرض کر دیں جب عقل ان جملتین میں انطباق کو فرض کر دیتا ہے تو نفس الامر میں غیر متناہی کا متناہی ہونا لازم آئیگا۔ اور ناقص کا مساوی ہونا لازم آئیگا اور امور اعتباریہ کیلئے نہ تو خارج میں تحقق ہے اور نہ ذہن میں تحقق ہے خارج میں امور اعتباریہ کا متحقق نہ ہونا تو ظاہر ہے ذہن میں امور اعتباریہ اس وجہ سے متحقق نہیں کہ سلسلہ غیر متناہیہ کے احاد اس وقت متحقق ہو جاتے ہیں جبکہ ان کا تفصیل کے ساتھ ملاحظہ کیا جائے اور ذہن امور غیر متناہیہ کو تفصیلاً حاضر کرنے پر قدرت نہیں رکھتا ہے تو احاد کا ملاحظہ کرنا ایک حد پر جا کر منقطع ہو جاتا ہے جب احادی کا ملاحظہ منقطع ہو گیا تو تطبیق بھی منقطع ہو گئی اور نفس الامر میں متناہی کا متناہی ہونا بھی لازم نہیں آئیگا۔ کیونکہ نفس الامر میں امور اعتباریہ متحقق نہیں ہیں انتہی کلام علامہ

سیالکوٹی (حاشیہ علامہ خیالی)

الواحد:- یعنی ان صانع العالم الخ الی قوله وبماز کرنا

ترجمہ:- صانع عالم وہ اللہ ہے جو واحد ہے اور یہ بات ناممکن ہے کہ واجب الوجود کا مفہوم ذات واحد کے علاوہ کسی پر صادق آئے اور متکلمین کے درمیان اس سلسلہ میں مشہور دلیل برہان تمناع ہے جس کی طرف باری تعالیٰ کا قول **لَوْ كَان فِيهِمَا آلِهَتُهُ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا** میں اشارہ ہے اور اس کی تقدیر یہ ہے اور کہ اگر دو الہ ممکن ہوں تو ان کے درمیان تمناع بائن طور پر ممکن ہوگا کی ایک زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا زید کے سکون کا اس لئے کہ دونوں چیزوں میں سے ہر ایک فی نفسہ امر ممکن ہے اور اس طرح دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ارادہ کا تعلق بھی فی نفسہ ممکن ہے کیونکہ دونوں ارادوں کے درمیان کوئی تضاد ممکن نہیں ہے بلکہ دونوں مرادوں کے درمیان تضاد ہے اور اس وقت یا تو دونوں چیزیں حاصل ہوں گی۔ تو اجتماع ضدین لازم آئیگا یا نہیں ہوں گی بلکہ ایک ہی حاصل ہوگا تو ایک صانع کا عاجز ہونا لازم آئیگا اور عاجز ہونا حدوث اور امکان کی علامت ہے کیونکہ اس میں احتیاج کا شائبہ ہے پس تعدد مستلزم ہے اس امکان تمناع کو جو محال کو مستلزم ہے لہذا تعدد بھی محال ہوگا۔ یہ تفصیل ہے اس تقدیر کی جو یوں بیان کی جاتی ہے کہ دونوں میں اگر ایک دوسرے کی مخالفت پر قادر نہیں ہوگا تو اس کا عاجز ہونا لازم آئیگا اور اگر قادر ہوگا تو دوسرے کا عاجز ہونا لازم آئیگا۔

:- حل عبارت :-

قوله الواحد:- امام اشعری سے منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ عدد کے لحاظ سے واحد ہے لیکن اس پر بعض نے انکار کرتے ہوئے اشعری کے قول کو رد کیا ان منکرین میں سے ایک ابو العباس قلنسی ہے وجہ انکار یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ عدد کے لحاظ سے واحد ہے تو لازم آئیگی یہ بات کہ اللہ تعالیٰ معدودات میں داخل ہو اور معدودات میں جو چیز داخل ہو وہ عدد کے ملانے سے زیادہ ہوتی ہے اور بغیر عدد کے کم ہو جاتی ہے دوسری وجہ انکار یہ ہے کہ ہر عدد متناہی ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کی ذات غیر متناہی ہے لیکن ابو العباس قلنسی کی ان دلائل کے مختلف جوابات دیئے ہیں پہلی دلیل کا جواب یہ دیا کہ واحد معدود وغیرہ کے ساتھ ہوتے ہوئے بھی اپنی وحدت پر باقی ہے دوسری دلیل کا جواب یہ دیا کہ اللہ تعالیٰ کا غیر متناہی ہونے کا معنی یہ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے کثرت ہے یہ تو شرک ہے ہاں اگر ابو العباس دلیل کو یوں قائم کرتے کہ اگر اللہ تعالیٰ کو معدودات میں داخل شمار کیا جائے تو اس میں سوء ادب ہے۔ تو پھر انکار کے لئے کوئی وجہ ہو سکتی ہے جیسے کہ روایت میں وارد ہے کہ کسی

شخص نے اللہ اور اس کے رسول کو ایک ضمیر میں جمع کیا تو نبی کریمؐ نے اس شخص پر انکار فرمایا امام اشعری کے کلام کی یہ توجیہ کی گئی ہے کہ اشعری کی مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جزئی حقیقی ہے واحد بالانواع یا واحد بالجنس نہیں ہے۔

قوله یعنی ان صانع واحد فلا يمكن ان يصدق :- اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتا ہے۔ جو مصنف پر وارد ہوتا ہے۔

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ مصنف کی عبارت میں استدراک ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ تو علم ہے جزئی حقیقی کیلئے ثبوت وحدت ضروری ہے کیونکہ جزئی حقیقی تو واحد ہی ہوتی ہے تو پھر الواحد کہنے کی کیا ضرورت ہے۔

جواب :- یہ دیا گیا ہے جزئی حقیقی کیلئے جو ثبوت وحدت ضروری ہے وہ جزئی حقیقی کی ذات شخصہ میں ہے نہ کہ اس کی صفت میں یہاں پر وحدت سے مراد اس کی صفت میں وحدت ہے نہ کہ ذات شخصہ میں اور صفت سے مراد واجب الوجود ہے۔

قوله والمشهور في ذالك :- ذالك کی مشارالیه میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اس کا مشارالیه وحدۃ الصانع ہے جیسے کہ تمناع کے ساتھ مناسب بھی یہی ہے اور مصنف کے کلام کے ساتھ بھی موافق ہے مصنف نے جو یہ کہا ولمحدث للعالم هو الله بعض نے یہ کہا کی ذالك سے اشارہ وحدۃ الواجب کی طرف ہے لیکن اس قول پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ احتمال تو ہے کہ احد الواجبین صانع ہو اور دوسرا واجب معطل ہو یا ایک واجب قادر دوسرا صانع موجب ہو اس کا ایجاب دوسرے کی قدرت کے موافق ہو پھر تو ان دونوں کے درمیان تمناع نہیں رہا اس اعتراض کے جواب میں یہ کہا گیا کہ مدعی یہ ہے کہ واجب جو کہ موصوف ہے صنع اور قدرت کے ساتھ وہ ایک ہے دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ تعطل اور ایجاب نقص ہے وجوب کے منافی ہے۔

قوله بين المتكلمين برهان اتمانع المشار اليه بقول تعالى الخ :- اس آیت کا ظاہر دلیل نفی ہے عام امت اس پر قناعت کر لیتے ہیں اور اس کا باطن برهان یقینی ہے حدیث میں وارد ہے لکل آیتہ ظهر وبطن رواہ القربانی عن الحسن مرسل

قوله وتقديره انه لو امكن الالهات الخ :- بعض نے لاکن کی بجائے لو وجد کہا لیکن زیادہ صحیح یہ ہے کہ لو لاکن کہا جائے کیونکہ کمال تو حید یہ ہے کہ امکان شرعی کی نفی کی جائے۔

قوله لا يمكن بينهما تمناع باب يريد احدهما الخ :- اس عبارت سے برہان تمناع کو پیش کیا جاتا ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے۔ کہ اگر دونوں صانع ممکن ہوں تو ان دونوں کے درمیان تمناع ممکن ہوگا مثلاً جس وقت ایک زید کی حرکت کا ارادہ کرے دوسرا صانع زید کے سکون کا ارادہ کرے ممکن ہے۔ اس لئے کہ زید ایک جسم ہے اور ہر جسم میں حرکت اور سکون دونوں ممکن ہیں لہذا زید کی سکون اور حرکت میں ہر ایک اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن ہے تو جس صانع نے زید کی حرکت کا ارادہ کیا اس نے بھی ممکن کا ارادہ کیا اور جس صانع نے زید کے سکون کا ارادہ کیا اس نے بھی ممکن کا ارادہ کیا اسی طرح ہر صانع کا کہ ارادہ حرکت اور سکون میں سے ہر ایک کے ساتھ تعلق بھی ممکن ہے کیونکہ دونوں اردوں میں تضاد ممکن نہیں۔ کیونکہ ارادہ حرکت ایک صانع کا ہے اور ارادہ سکون دوسرے کا ہے تضاد تو اس وقت ہے جب دونوں ارادوں کا محل ایک ہوتا۔ ہاں تضاد دونوں مرادوں یعنی حرکت اور سکون میں ہے اب احتمالات تین ہیں۔

پہلا احتمال یہ ہے کہ صانع کی مراد پوری ہو کہ زید حرکت بھی کرے اور ساکن بھی رہے یہ اجتماع الضدین ہونے کی وجہ سے محال ہے دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں صانع میں سے کسی کی مراد پوری نہ ہو۔ یعنی نہ زید حرکت کرے نہ ساکن ہو یہ ارتقاء الضدین ہونے کی وجہ سے محال ہے تیسری صورت یہ ہے کہ ایک کی مراد پوری ہو اور دوسرے کی مراد پوری نہ ہوگی وہ عاجز ہوا کیونکہ عاجز ممکن ہونے کی علامت ہے اور حادث اور ممکن صانع عالم نہیں ہو سکتا تو ایک ہی صانع ہو اور صانع ہونا باطل ہو گیا۔

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ صانعین میں سے ایک کی مراد کا پورا نہ ہونا مستلزم نہیں ہے اس کے عجز کیلئے کیونکہ اگر مراد کا پورا نہ ہونا مستلزم ہو۔ عجز کیلئے پھر تو لازم ہے کہ معتزلہ قائل ہو عجز باری تعالیٰ کے ساتھ کیونکہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فاسق کی اطاعت کا ارادہ کیا ہے باوجود اس کے کہ نہ تو فاسق نے اطاعت کی اور نہ کافر نے ایمان لایا۔

جواب :- یہ ہے کہ معتزلہ عجز باری تعالیٰ کے قائل نہیں ہیں کیونکہ ان نزدیک ارادہ دو قسم پر ہیا ایک ارادہ قطعیہ جس کو ارادہ قسر سے تعبیر کرتے ہیں دوسرا ارادہ تفویض ہے ارادہ قسر میں تخلف جائز ہے۔ فاسق کی اطاعت کے ساتھ جس ارادہ کا تعلق ہے اس طرح کافر کے ایمان کے ساتھ جس ارادہ کا تعلق ہے وہ ارادہ تفویض ہے اس میں تخلف جائز ہے نہ کہ ارادہ قسر جس میں تخلف جائز نہیں ہے

قوله وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدر الخ :- شارح فرماتے ہیں کہ برہان تمنع کی جو تقریر ذکر کی گئی ہے اسکی مختصر تقریر یوں کی گئی ہے کہ اگر دو الہ ممکن ہوں۔ تو ان میں سے ایک الہ اگر دوسرے کی مخالفت پر قادر نہ ہو تو عاجز ہوگا اور عاجز الہ نہیں ہو سکتا اور اگر دوسرے کی مخالفت پر قادر ہوں۔ باین طور کہ دوسرا الہ جو کام کرنا چاہتا ہے اس کو نہ کرنے دیں تو دوسرا الہ عاجز ہونے کی وجہ سے الہ نہیں ہو سکتا۔ لاجمالہ ایک ہی الہ ہوگا۔

وبما ذكرنا يندفع ما يقال الى قوله وعلم :-

ترجمہ :- اور اسی تقدیر سے جو ہم نے ذکر کی ہے وہ اشکالات دفع ہو جاتے ہیں جو یوں بیان کئے جاتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ دونوں بغیر تمنع کے باہم اتفاق رکھیں یا ان کے درمیان تمنع اور اختلاف مستلزم ہونے کی وجہ سے ناممکن ہو یا یہ کہ دونوں ارادوں کا اجتماع محال ہو جیسے ایک ہی زید کی حرکت اور اس کے سکون کا ایک ساتھ ارادہ کرنا۔

:- حل عبارت :-

قوله وبما ذكرنا :- شارح فرماتے ہیں کہ برہان تمنع کی جو تقریر ہم نے ذکر کی ہے اس سے مختلف اشکالات دفع ہو جاتے ہیں مثلاً ان اشکالات میں سے ایک اشکال یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ دونوں صانع بغیر تمنع و کراؤ کے متفق اور متحد ہو جائیں اس اشکال کو شارح نے لاممكن بينهما لاتمانع کہہ کر دفع کر دیا کیونکہ جواز امکان تمنع کے منافی نہیں ہے برہان و دلیل تو امکان تمنع سے بھی تام ہو جاتی ہے بغیر حاجت اس بات کی طرف کہ وقوع تمنع ثابت ہو۔

قوله او ان يكون الممانعته والمخالفته :- یہ دوسرا اشکال ہے کہ حاصل اس کا یہ ہے کہ متعدد صانع ماننے کی صورت میں ان کے درمیان امکان تمنع ہم کو تسلیم نہیں کیونکہ اس صورت میں اجتماع ضدین یا بحر لازم آئے گا جو کہ محال ہے اور جو چیز مستلزم محال سیلے وہ خود محال ہے۔ لہذا تمنع محال ہے۔

اس اعتراض کو شارح نے اپنے قول ان کلا مضمنا بنفسه ممکن کہہ کر دفع کر دیا۔ کہ جب ایک صانع کا حرکت زید کا ارادہ کرنا اور دوسرے صانع کا سکون زید کا ارادہ کرنا دونوں ممکن ہیں اسی طرح حرکت اور سکون دونوں بھی ممکن ہیں تو دونوں صانعین میں تمنع بھی ممکن ہے محال نہیں ہے۔

قوله او ان یمتنع اجتماع الارادتين الخ :- یہ تیسرا اشکال ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ جس طرح ایک ہی شخص کا ایک ہی وقت میں حرکت زید اور سکون زید دونوں کا ارادہ کرنا محال ہے۔ اسی طرح ہو سکتا ہے کہ تمناع کی مثال مذکور میں بھی دونوں ارادوں کا اجتماع محال ہے اس اشکال کو شارح نے اپنے قول لا تضاد بین ارادتين کہہ کر دفع کر دیا کہ دونوں ارادوں میں کوئی تضاد نہیں کیونکہ دونوں ارادوں کا محل علیحدہ علیحدہ ہے۔ اگر تضاد ہے تو دونوں مرادوں کے اندر ہیں یعنی حرکت و سکون آپس میں متضاد ہیں۔

فائدہ :- اس مقام میں تضاد کا معنی اصطلاحی مراد نہیں ہے تضاد کا معنی اصطلاحی یہی ہے کون الامرين الوجودین بحیث لا یجتمعان فی محل واحد من جهته واحده ولا یتوقف تعقل احدهما علی تعقل الاخر۔ یعنی دو امر وجودی کا اس طرح ہونا کہ محل واحد میں جہت واحدہ کے ساتھ جمع نہ ہو سکے اور ان میں سے ایک کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف نہ ہو تضاد کا معنی اصطلاحی اس وجہ سے مراد نہیں ہے کہ ضدین کا حصول دو محل میں جائز ہے جب ایک ضد کا محل ایک ہو دوسرے ضد کا محل دوسرا ہوتا محلین چونکہ متغایر ہو گئے۔ محلین متغایرین میں ضدین کا حصول ہو سکتا ہے۔

(حاشیہ سیالکوٹی)

وعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهته الا الله لفسدتا الخ الى قوله و الا ترجمہ :- اور جاننا چاہیے۔ کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد لو كان فيهما آلهته الا الله لفسدتا حجت اقناعیہ ہے اور تلازم عادی ہے جیسا کہ یہی دلائل خطابیہ کے مناسب ہے کیونکہ متعدد حاکم ہونے کے وقت تمناع اور ایک دوسرے پر غلبہ حاصل کرنے کی کوشش ہونے کی عادت چلی آرہی ہے جیسا کہ اس طرف اللہ تعالیٰ کا ارشاد و لعلا بعضهم علی بعض میں اشارہ کیا گیا ہے۔

:- حل عبارت :-

قوله حجه اقناعیه :- آیت مذکورہ لو كان فيهما آلهته الا الله لفسدتا کو بعض لوگوں نے اس کو حجت

اقتاعی قرار دیا ہے جس پر عام امت قناعت کر دیتے ہیں جن میں براہین کے سمجھنے کی صلاحیت موجود نہ ہو۔

**قوله والملازمة عا دیتہ :-** یعنی فساد کا لازم ہونا تعدد کیلئے یہ عادی ہے منسوب ہے عادت کی طرف عادت اس طور پر جاری ہے جہاں بشر کے حکام میں سے ایک سے زائد دو ہو تو عادیہ ان میں باہمی فساد واقع ہو جاتا ہے۔ بد نظمی پیدا ہو جاتی ہے اور الملازمة عادیہ اس میں اس معنی کا بھی احتمال ہے کہ عادت الہی اس طور پر جاری ہے کہ جہاں بشری حکام ایک سے زائد ہوں تو ان کے درمیان تمناع کو پیدا کر دیتے ہیں۔

**اعتراض :-** یہ وارد ہوتا ہے۔ کہ شارح کی عبارت سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ وہ احکام جو منسوب ہو عادت کی طرف وہ قطعی نہیں ہوتے ہیں تو اس سے یہ بات لازم آئیگی کہ نظر صحیح مفید نہ ہو۔ علم یقین کیلئے بطور نتیجہ کیونکہ نظر صحیح اور علم یقین ان دونوں کے درمیان ملازمہ عادیہ ہے اشاعرہ کے نزدیک حالانکہ یہ بات باطل ہے۔

**جواب :-** یہ دیا گیا ہے کہ معترض نے عادیہ کا معنی نہیں سمجھا ہے اس وجہ سے اعتراض کیا نتیجہ کا عادیہ ہونا اس کا معنی یہ ہے کہ حق سبحانہ کی عادت اس طور پر جاری ہو چکی ہے کہ نظر صحیح کے بعد علم یقین کو پیدا کر دیتے ہیں۔

**قوله علی ما هو الالاق بالخطابیات :-** اس قیاس کو قیاس خطابی کہنے کی وجہ یہ ہے کہ خطباء اور مقررین اپنے خطبوں اور تقریروں میں اس قیاس سے استدلال کرتے ہیں کیونکہ مقصود عوام سے اپنے مدعی کو تسلیم کرانا ہوتا ہے اور یہ مقصد ایسے مقدمات سے بآسانی پورا ہوتا ہے جو لوگوں کے ذہنوں میں راسخ ہو۔

**والافان ارید الفساد بالفعل ای خروجهما الخ** قوله لا یقال

ترجمہ :- ورنہ اگر فساد بالفعل یعنی دونوں کا اس موجودہ نظام سے نکل جانا مراد ہو۔ تو اس نظام پر اتفاق ممکن ہونے کی وجہ سے محض تعدد اس کو مستلزم نہیں ہے اور اگر امکان فساد مراد ہے تو اسکے منقشی ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ نصوص آسمان کی پلیٹ دئے جانے کی شہادت دیتے ہیں پس وہ لامحالہ ممکن ہوگا۔

:- حل عبارت :-

**قوله والافان ارید الفساد بالفعل الخ :-** اس عبارت سے شارح بطور اثنشاء کہتے ہیں۔ کہ اگر حجت کو اقتاعی وظنی تسلیم نہ کی جائے بلکہ حجت کو یقینی اور ملازمہ کو عقلی تسلیم کیا جائے تو دلیل تام نہیں بن سکتی ہے کیونکہ آیت میں لفسد تام ذکر ہے فساد سے مراد یا تو فساد بالفعل ہے یا امکان فساد مراد ہے دونوں درست نہیں بن سکتی ہیں اگر فساد سے

فساد بالفعل مراد ہو یعنی وقوع فساد تو یہ اس وجہ سے درست نہیں۔ کہ محض تعدد آلہتہ کا فساد کو مستلزم ہونا یہ قطعی اور یقینی نہیں کیونکہ ان آلہتہ کا آپس میں اتفاق و اتحاد ممکن ہے جب آپس میں اتفاق و اتحاد ممکن ہے۔ تو تمنع نہ رہا۔ تو فساد بالفعل بھی نہ رہے گا اور اگر فساد سے امکان فساد مراد ہے۔ تو امکان فساد کو باطل کہنا یہ درست نہیں کیونکہ نصوص شاہد ہیں آسمانوں کی لپیٹ دئے جانے اور اس موجودہ نظام کے ختم کر دئے جانے پر قرآن مجید میں ارشاد ہے یوم نطوی السماء کطیا لیل للکلب اسی طرح والسموات مطویات۔ واذا السماء انشقت ان نصوص میں آسمانوں کے لپیٹ دئے جانے اور ان کی پھٹ جانے کی خبر دی گئی ہیں یہ تو عین فساد ہے۔

قوله فلا دلیل علی امتناعہ :- یعنی امکان فساد کی منافی ہونے پر کوئی دلیل نہیں بلکہ وقوع فساد پر نصوص شاہد ہیں جیسے ذکر کئے گئے تو پھر یہ کہنا کہ فساد ممکن نہیں یہ کہنا درست نہیں ہے۔

لا یقال الملازمۃ قطعیتہ والمراد الخ الی قوله فان قیل

ترجمہ :- یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ تلازم قطعی ہے اور زمین و آسمان کے فساد سے مراد ان کا مکون اور موجود نہ ہونا ہے باین معنی کہ اگر دو صانع بالفرض موجود ہوتے تو ان کے درمیان تمام کاموں میں تمنع ممکن ہوتا اور کسی مصنوع کا وجود نہ ہوتا اس لئے کہ ہم کہیں گے۔ کہ امکان تمنع صرف متعدد صانع نہ ہونے کو مستلزم ہے اور وہ کسی موضوع کے نہ پائے جانے کو مستلزم نہیں علاوہ اس کے اگر عدم تکون بالفعل مراد ہے تو تلازم کا تسلیم نہ ہونا اگر عدم تکون بالامکان مراد ہے تو انقضاء لازم کا تسلیم نہ ہونا وارد ہوتا ہے۔

:- حل عبارت :-

قوله لا یقال :- اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کر کے پھر اس کا جواب دیتے ہیں۔

حاصل اعتراض یہ ہے کہ فساد کو دو قسموں میں حصر کرنا درست نہیں ہے۔ بلکہ ایک تیسرے معنی عدم تکون ہے۔ یعنی موجود نہ ہونا اب دلیل کی تقریروں ہوگی کہ اگر آسمان اور زمین میں کئی صانع ہوتے تو ان کے درمیان تمنع ممکن ہے تمام کے تمام افعال میں تو پھر ان میں سے ایک بھی صانع نہیں ہوگا۔ کیونکہ ایک دوسرے کو منع کرنے کی وجہ سے جب ایک بھی صانع نہیں ہوگا تو مصنوع بالکل موجود نہیں ہوگا حالانکہ مصنوع کا نہ ہونا باطل ہے کیونکہ وجود مصنوعات بدی ہیں تو کئی صانع کا ہونا بھی باطل ہے پس تعدد آلہتہ اور فساد بمعنی عدم تکون کے درمیان تلازم قطعی ثابت ہو گیا۔



قوله لا نأقول :- اس عبارت سے شارح اعتراض مذکور کا جواب دیتا ہے حاصل جواب یہ ہے کہ امکان تمانع تعدد صانع کے محال ہونے کو مستلزم ہے لیکن انتفاء مصنوع یعنی کئی مخلوق کے نہ پائے جانے کو مستلزم نہیں ہے۔ کیونکہ انتفاء مصنوع کیلئے صرف امکان تمانع نہیں۔ بلکہ وقوع تمانع ضروری ہے۔ جبکہ تعدد صانع کی صورت میں امکان تمانع لازم آتا ہے وقوع تمانع کو مستلزم نہیں ہے کیونکہ ہر ممکن کا واقع ہونا ضروری ہے۔

قوله علیٰ انه یرو :- معترض نے فساد سے مراد جو عدم تکون لیا تھا اس پر شارح اعتراض کرتے ہیں کہ فساد سے مراد اگر عدم تکون بالفعل ہے یعنی آیت کا معنی یہ ہو کہ اگر متعدد الہتہ ہوتے تو آسمان وزمین بالفعل موجود نہ ہوتے اس وقت تعدد الہتہ اور فساد بالفعل میں تلازم نہیں کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ متعدد الہتہ متفق و متحد ہو اگر امکان تمانع تو ہے لیکن امکان تمانع اور امکان اتفاق کے منافی نہیں ہے جب اتفاق و اتحاد ممکن ہے تو فساد اتحاد بالفعل کہاں سے لازم آگیا۔

فائدہ :- شارح علامہ تفتازانی نے شرح مقاصد کے اندر کہا ہے کہ فساد سے مراد اگر عدم تکون ہے تو پھر اس کی تقدیر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ اگر الہتہ متعدد ہو تو آسمان وزمین متکون نہیں ہوں گے کیونکہ آسمان اور زمین کا وجود یا تو مجموعہ قدرتین سے ہوگا یا قدرتین میں سے ہر ایک کو ہوگا یا قدرتین میں سے ہر ایک سے ہوگا۔ یہ تینوں کے تینوں احتمال باطل ہیں پہلا احتمال تو اس وجہ سے باطل ہے کہ جوالہ ہوگا اس کی شاہا میں سے کمال قدرت ہے پھر مجموعہ قدرتین کی کیا ضرورت ہے دوسرا احتمال اس وجہ سے باطل ہے کہ توارد علیٰ مستقلین تو ممتنع ہے کہ ہر ایک قدرت مستقل علت ہو اور تیسرا احتمال اس وجہ سے باطل ہے کہ ترجیح بلا مرجح کی خرابی ہے اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ہم شق اول کو اختیار کرتے ہیں کہ آسمانوں اور زمین کا وجود مجموعہ قدرتین سے ہو چکا ہے اور باقی رہ گیا۔ اس پر اعتراض کہ یہ تو کمال قدرت کے منافی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات جائز ہے کہ وجود کا وقوع مجموعہ قدرتین سے باعتبار تعلق کا ارادہ ہو چکا ہے اسی طور پر کہ دوسری قدرت کیلئے بھی اس میں دخل ہوں یہ کمال قدرت کے منافی نہیں ہیں اور یا شق ثالث کو اختیار کرتے ہیں کہ آسمانوں اور زمین کی تکون فقط ایک قدرت کی وجہ سے ہو چکی ہے باقی رہ گیا ہے اعتراض کہ ترجیح بلا مرجح کی خرابی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ قدرتین میں سے ایک نے اپنے ارادہ سے تکوین امور مفوض کئے ہو۔ دوسری قدرت کیلئے اس میں سے ایک نے اپنے ارادہ سے تکوین امور مفوض کئے ہو۔ دوسری قدرت کیلئے اور اس میں کسی قسم کا کوئی استحالہ بھی نہیں ہے۔

(حاشیہ علامہ خیالی صاحب)

فان قيل مقتضى كلمته لو انتفاء الثاني الخ الى قوله القديم

ترجمہ :- پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ حرف لو کا مقتضی اول کے نہ پائے جانے کے سبب ثانی کا زمانہ ماضی میں نہ پایا جانا ہے پس لو نہیں دلالت کرتا ہے مگر اس بات پر کہ زمانہ ماضی میں فساد کا نہ پایا جانا تعدد کے نہ پائے جانے کے سبب ہے ہم کہیں گے ہاں یہ اصل لغت کے اعتبار سے ہے لیکن بعض دفعہ انتفاء جزاء سے انتفاء شرط پر استدلال کرنے کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے کسی زمانہ کی تعین و تخصیص کے بغیر جیسا کہ ہمارے قول لو کان العالم قدیمًا کان غیر متغیر میں اور آیت اسی قبیل سے ہے اور بعض دفعہ بعض لوگوں کو ایک استعمال کا دوسرے سے اشتباہ ہو جاتا ہے جس سے گڑبڑ واقع ہوتی ہے۔

:- حل عبارت :-

قوله فان قيل مقتضى كلمة كو الخ :- اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کر کے جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ نوحۃ کے بیان کے مطابق حرف لو کو شرط کے نہ پائے جانے کے سبب زمانہ ماضی میں جزاء کے نہ پائے جانے پر دلالت کرتا ہے جیسے لو جنتی لا عطیك اس کا معنی یہ ہے کہ انتفاء اعطاء سبب انتفاء محبت کے ہے تو لو کان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسدًا جو آیت ہے یہ آیت دال ہے اس بات پر کہ زمانہ ماضی میں فساد کا منشی ہونا یہ سبب انتفاء تعدد کا ہے حاصل اعتراض یہ ہے کہ اس آیت کو حجت اقناعی قرار دینا درست نہیں ہے دو وجہ سے ایک تو یہ کہ آیت میں کلمۃ لو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ انتفاء فساد سبب انتفاء تعدد کے ہے حالانکہ یہ تو مقصود نہیں ہے بلکہ مقصود یہ ہے کہ انتفاء فساد تو دلالت کرتا ہے انتفاء تعدد پر اور دوسری وجہ یہ ہے کہ کلمۃ لو زمانہ ماضی کے ساتھ خاص ہے حالانکہ مقصود تو انتفاء الہۃ ہے تمام زمانوں میں۔

علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی نے اس اعتراض کی تقریر یوں کی ہے کہ کلمۃ لو چونکہ دال ہے اس بات پر کہ انتفاء ثانی زمانہ ماضی میں بسبب انتفاء اول ہے تو لازم ہے کہ یہ دونوں انتفائیں یعنی انتفاء فساد اور انتفاء تعدد دونوں ایسے امر ہو کہ سامع کو معلوم ہو لیکن کلمہ لو کو جو اس پر داخل کیا گیا ہے اس سے مقصود یہ ہے کہ ثانی کے لئے علت اول ہے جیسے لو جنتی لا کر تک اس مثال میں دونوں امر یعنی عدم اکرام اور عدم محبۃ سامع کو معلوم ہے لیکن یہ بتانا مقصود ہے کہ عدم اکرام

للسبب عدم مجبۃ ہے حالانکہ استدلال سے یہ مقصود نہیں ہے بلکہ استدلال سے مقصود اس بات کو بیان کرنا ہے کہ انتفاء اول با اعتبار جمیع ازمنہ ماضیہ اور حالیہ اور استقبالیہ کے ہے اس دلیل سے کہ انتفاء ثانی متحقق ہے حالانکہ آیت اس بات کا فائدہ نہیں دیتا ہے تو یہ استدلال بھی نہیں ہو سکتا ہے (حاشیہ سیالکوٹی)

قوله قلنا هذا بحسب اصل الغة :- اس عبارت سے شارح اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں حاصل جو اب یہ ہے کہ حرف لو کا اصلی معنی وہی ہے جو معترض نے ذکر کر دیا لیکن بعض دفعہ اس کے برعکس انتفاء ثانی کے سبب انتفاء اول پر دلالت کرتا ہے یہاں تک اعتراض اول کا دفعیہ ہو گیا۔

قوله من غير دلالتہ علی زمان :- دوران حالیہ اول کا انتفاء کسی خاص زمانہ کے ساتھ مقید نہیں ہوتا اس سے اعتراض ثانی کا دفعیہ ہو گیا۔ شارح ایک مثال پیش کرتے ہیں لوکان العالم قدیمًا لکان غیر متغیر اس مثال میں ثانی یعنی غیر متغیر ہونے کی نفی کو دلیل بنایا گیا ہے اول یعنی قدیم ہونے کی نفی پر اس طرح آیت میں حرف لو انتفاء ثانی سے انتفاء اول پر استدلال کرنے کیلئے ہے اور آیت کا معنی یہ ہے اگر متعدد الہمتہ ہوتے تو فساد ہوتا لیکن فساد نہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ متعدد الہمتہ نہیں ہے۔

القديم هذا تصريح بما علم التزاما الخ الى قوله وفي كلام بعض المتأخرين

ترجمہ :- قدیم ہے یہ صراحت ہے اس بات کی جو التزامی طور پر معلوم ہو چکی ہے کیونکہ واجب قدیم ہی ہوگا یعنی اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہیں ہوگی کیونکہ اگر وہ حادث بمعنی مسبوق بالعدم ہوتا تو یقیناً اس کا وجود غیر سے ہوتا یہاں تک کہ بعض مشائخ کے کلام یہ ہیں کہ واجب اور قدیم مترادف ہیں لیکن یہ درست نہیں ہے دونوں کے مفہوم میں تغایر یقینی ہونے کی وجہ سے اور کلام صرف مصداق کے اعتبار سے تساوی کے بارے میں اس لئے کہ بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ قدیم بوجہ صفات واجب پر صادق آنے کے عام ہے برخلاف واجب کے کہ وہ صفات پر صادق نہیں آتا اور صفات قدیمہ کے متعدد ہونے میں کوئی استحالہ نہیں ہے محال تو صرف ذوات قدیمہ کا متعدد ہونا ہے۔

:- حل عبارت :-

قوله هذا تصريح بما علم الخ :- مصنف نے پہلے یہ کہا تھا والمحدث للعالم هو الله پھر

شارح نے لفظ اللہ کی تفسیر ذات واجب الوجود سے کی اور واجب الوجود کیلئے قدیم ہونا لازم ہے۔ کیونکہ واجب الوجود وہ ذات ہے جس کا وجود اپنا ذاتی ہے غیر کی وجہ سے نہیں اور جس کا وجود ذاتی ہو۔ غیر کی وجہ سے نہ ہو اس کیلئے لازم ہے کہ اس کے وجود کیلئے کوئی ابتداء نہ ہو۔ اور جس کے وجود کیلئے کوئی ابتداء نہ ہو وہ قدیم ہوتا ہے۔ اس وجہ سے اللہ کے لئے قدیم ہونا لازم ہے۔

قوله ان لو كان حادثا :- اس عبارت سے اس بات کی دلیل قائم کرتے ہیں کہ واجب الوجود کیلئے قدیم ہونا لازم ہے حاصل یہ ہے کہ واجب الوجود اگر قدیم نہ ہو بلکہ حادث ہو حادث تو مسبوق بالعدم کو کہتے ہیں ایسی صورت میں وہ واجب الوجود نہیں رہے گا کیونکہ معدوم کا وجود ذاتی نہیں۔ بلکہ غیر کی وجہ سے ہے۔ جبکہ واجب الوجود کا وجود ذاتی ہے۔

قوله حتى وقع فی کلام بعضهم :- شارح نے پہلے یہ کہا تھا کہ واجب الوجود لا یكون الا قدیم یا یہ عبارت اس کے لئے غایت ہے یعنی وجوب کا قدیم کو مستلزم ہونا اس حد تک پہنچ چکا ہے کہ بعض لوگ یہ گمان کرنے لگے کہ واجب اور قدیم ان دونوں کے درمیان ترادف ہے ترادف بین اللفظین کا معنی ہے کہ دونوں لفظوں کا معنی ایک ہو جیسے وقوع اور جلوس تساوی اس کو کہتے ہیں کہ لفظین میں سے ہر ایک ایک دوسرے کے مصداق پر صادق ہو چاہے دونوں کے مفہوم متحد ہو چاہے نہ ہوں اطلاق اور ضاحک مستادوین تو ہے مترادفین نہیں ہے۔

قوله لکنہ لیس بمستقیم :- شارح ان لوگوں کے قول کو رد کرنا چاہتے ہیں جو واجب اور قدیم کے درمیان ترادف کے قائل ہیں وجہ رد یہ ہے کہ ترادف کیلئے اتحاد فی المفہوم ضروری ہے جبکہ واجب اور قدیم کے درمیان اتحاد فی المفہوم نہیں بلکہ تغایر ہے کیونکہ واجب کا مفہوم یہی ہے کہ وہ ذات جس کا وجود لذاتہ ہو اور قدیم کا مفہوم یہ ہے کہ جس پر عدم نے سبقت نہ کی ہو۔ جب دونوں کے مفہوم مغایر ہو گئے تو پھر دونوں میں ترادف کہاں آگیا۔

فائدہ :- قدماء متکلمین نے ترادف سے تساوی فی الصدق مراد لیا ہے چنانچہ شیخ ابوالعین نے ذکر کیا ہے کہ ایمان اور اسلام یہ اسماء مترادفہ میں سے ہیں یعنی ان میں سے ہر ایک ایک دوسرے پر صادق آتا ہے پھر ایمان اور اسلام میں سے ہر ایک ایک کا علیحدہ مفہوم بیان کیا ہے۔ تو اگر قدماء متکلمین کے اس قول کو لیا جائے۔ تو پھر جن لوگوں نے واجب اور قدیم کے درمیان ترادف کا قول اختیار کیا ہے وہ درست ہے۔

(حاشیہ سیالکوٹی)

قولہ فان بعضهم زهيو :- اس عبارت سے شارح واجب اور قدیم کے درمیان نسبت کے بارے میں مشائخ کا اختلاف بیان فرما رہے ہیں جمہور کا مذہب یہ کہ واجب اور قدیم کے درمیان عموم اور خصوص مطلق کی نسبت ہے قدیم عام ہے کیونکہ وہ جس طرح ذات واجب پر صادق ہے صفات واجب پر بھی صادق ہے برخلاف واجب کے کہ وہ صرف ذات پر صادق ہے نہ کہ صفات پر کیونکہ اگر صفات پر بھی صادق آجائے تو تعدد و جہاء لازم آئے گا توحید کے منافی ہے۔

قولہ ولا استحاله فی تعدد صفات القدیمہ :- اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتا ہے اعتراض یہ ہے کہ یہ لوگ تو تعدد واجب کے قول سے اپنے آپ کو بچاتے تھے لیکن تعدد قدیم ان پر لازم آیا تعدد قدیم بھی تو اہل سنت کے نزدیک محال ہے حاصل جواب یہ ہے کہ محال ذوات قدیمہ کا تعدد ہے نہ کہ صفات قدیمہ کا۔

وفی کلام بعض المتأخرین کالامام حمید الدین الضریری الی قولہ ثم اعترضو۔

ترجمہ :- اور بعض متأخرین مثلاً امام حمید الدین ضریدی اور ان کے متبعین کے کلام میں اس بات کی صراحت ہے کہ واجب الوجود لذاتہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں اور ان لوگوں نے اس بات پر کہ جو چیز قدیم ہوگی وہ واجب لذاتہ بھی ہوگی یہ دلیل پیش کی ہے کہ اگر وہ واجب نہیں ہوگی تو ممکن ہوگی پس وہ اپنے وجود میں کسی شخص اور مرجح کا محتاج ہوگی اور حادث ہوگی اس لئے کہ حادث کا کوئی معنی نہیں سوائے اس چیز کے کہ جس چیز کا وجود دوسری چیز کی ایجاد سے وابستہ ہو۔

:- حل عبارت :-

قولہ ع فی کلام بعض المتأخرین :- امام حمید الدین ضریدی اور اس کے متبعین کا مذہب یہ ہے کہ واجب الوجود اور قدیم ان دونوں کے درمیان نسبت تساوی ہے دونوں مصداق میں متحد ہیں ذات باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ پر صادق آتے ہیں دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اگر ہر قدیم واجب نہ ہو تو ممکن ہوگا اور ممکن کے حق میں عدم اور وجود دونوں مساوی ہیں اور ممکن وجود کی طرف آنے میں شخص اور مرجح کا محتاج ہوگا جو اس کے وجود کو عدم پر ترجیح

دے دیں کیونکہ ترجیح ملا مرجح تو محال ہے جب مرجح کی طرف محتاج ہوگا تو قدیم نہیں رہے گا بلکہ حادث ہوگا اور قدیم کا حادث ہونا باطل ہے لہذا قدیم کا ممکن ہونا بھی باطل ہے جب قدیم کا ممکن ہونا باطل ہے تو ثابت ہو گیا کہ ہر قدیم واجب ہے۔

ثم اعترضوا بلب الصفات لو كانت واجبت الخ الى قوله فان زعموا ترجمہ :- پھر ان نے اعتراض کیا کہ صفات اگر واجب ہونگے تو وہ باقی ہوں گی اور بقاء ایک معنی ہے پس قیام معنی بالمعنی لازم آئیگا اور وہ محال ہے پھر ان لوگوں نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ کی ہر صفت ایسے بقاء کے ساتھ متصف ہو کر باقی ہے جو بقاء اس صفت کا عین ہے اور یہ بحث انتہائی مشکل ہے اس لئے کہ تعدد واجب کا قول توحید کی منافی ہے اور صفات کے ممکن ہونے کا قول متکلمین کے اس قول کے منافی ہے کہ ہر ممکن حادث ہے۔  
:- حل عبارت :-

قوله ثم اعترضوا :- جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ صفات واجب ہیں انہوں نے خود اپنے اوپر اعتراض کیا ہے حاصل اعتراض یہ ہے کہ اگر صفات واجب ہیں واجب تو وہ ہے جس کا بقاء ضروری ہو پھر تو صفات باقی ہوں گی اور باقی مشتق ہے مشتق کا کسی پر اطلاق اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مبدء اور مادہ اشتقاق اس کے ساتھ قائم ہے اس لحاظ سے صفات باقی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بقاء جو مبدء اور مادہ اشتقاق ہے باقی کے ساتھ قائم ہے تو اس سے یہ لازم آیا کہ بقاء جو ایک معنی اور عرض ہے قائم ہو صفات کے ساتھ جو صفات بھی معنی اور عرض ہیں تو قیام المعنی بالمعنی لازم آیا اور قیام المعنی بالمعنی محال ہے۔

قوله فاجابوا :- جواب کا حاصل یہ ہے کہ بقاء صفت ہے بقاء اور صفت دونوں کے درمیان عینیت ہے بقاء ایک ایسی چیز نہیں جو ایک امر زائد ہو صفت سے جیسے کہ کہا جاتا ہے وجود الوجود عین وجود ہے کوئی زائد امر نہیں وجود ہے۔

قولہ و هذا الكلام فی غایتہ الصعوبۃ :- شارح فرماتے ہیں کہ یہ بحث انتہائی مشکل ہے مشکل ہونے کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر واجب اور قدیم ان دونوں کے درمیان مساوات تسلیم کی جائے صفات کو واجب کہا جائے تو تعدد واجب کا قائل ہونا پڑتا ہے اور تعدد واجب کا قول توحید کے منافی ہے اور اگر قدیم کو عام اور واجب کو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ خاص مانا جائے صفات کو واجب نہ مانا جائے بلکہ ممکن مانا جائے تو متکلمین کے اس قول کے منافی ہے کہ ہر ممکن حادث ہوتا ہے

فان زعموا انها قديمته بالزمان الى قوله القادر

ترجمہ :- پس اگر وہ یہ کہیں کہ صفات قدیم بالزمان ہے یعنی مسبوق بالعدم نہیں ہیں اور یہ حادث بالذات بمعنی ذات واجب کا محتاج ہونے کے منافی نہیں ہے تو ایسی بات کا کہنا ہے جو فلاسفہ کا مذہب ہے یعنی قدم اور حدوث میں سے ہر ایک کا ذاتی اور زمانی کی طرف تقسیم ہونا اور اس میں بہت سے قواعد کا ترک لازم آتا ہے اور اس کی مزید تحقیق انشاء اللہ عنقریب آئے گی۔

:- حل عبارت :-

قولہ فان زعموا :- جو حضرات صفات کو واجب نہیں مانتے ہیں بلکہ اس سے ممکن مانتے ہیں ان پر چونکہ یہ اعتراض وارد ہوتا تھا کہ اگر صفات کو ممکن مانا جائے تو کل ممکن حادث کے تحت ان کا حادث ہونا لازم آئے گا حالانکہ صفات تو حادث نہیں بلکہ قدیم ہے تو ان حضرات نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ کل ممکن حادث سے مراد حدوث ذاتی ہے قدم زمانی کے منافی نہیں تو صفات حادث بالذات ہیں کیونکہ صفات کا وجود متسند ہے ذات حق سبحانہ کی طرف اور قدیم بالزمان ہیں کیونکہ صفات کے وجود کیلئے کوئی اول نہیں ہے

قولہ فهو باطل :- شارح اس جواب کو رد کر کے کہتے ہیں کہ یہ جواب مبنی ہے مذہب فلاسفہ پر جو یہ کہتے ہیں کہ قدم اور حدوث میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں ایک ذاتی اور دوسری زمانی متکلمین کے نزدیک ہر ایک کی یہ تقسیم معتبر نہیں ہے۔

قولہ وفيه رفس :- شارح کہتے ہیں کہ صفات کو قدیم بالزمان اور حادث بالذات کہنے میں بہت سے اسلامی قواعد کو ترک کرنا پڑتا ہے ان میں سے پہلا قاعدہ ہے کہ باری تعالیٰ فاعل مختار ہے دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ فاعل مختار کا معلول

حادث بالزماں ہے تیسرا قاعدہ یہ ہے کہ ایجاب یعنی بے اختیار ہونا عیب ہے ان قواعد کا ترک اس وجہ سے لازم آئیگا کہ صفات قدیمہ کا صدور اگر واجب سے اسکے اختیار سے ہوا ہے تو قاعدہ ثانیہ کا ترک لازم آیا فاعل مختار حادث بالزماں ہے اگر صفات کا صدور بلا اختیار ہوا پہلے قاعدہ کا ترک لازم آیا کہ باری تعالیٰ فاعل مختار ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ صفات کا صدور بالایجاب ہو چکا ہے اور عالم کا صدور بلا اختیار ہو چکا ہے تو قاعدہ ثالثہ کا ترک لازم آئیگا کیونکہ بے اختیار ہونا نقص اور عیب ہے۔

القادر العليم السميع البصير الخ الى قوله ليس بعرض

ترجمہ :- صانع عالم قدرت والا علم والاسمع والا بصير والا مشیت والا اور ارادہ والا ہے۔ اس لئے کہ عقل بدعی طور پر اس بات کا یقین کرتی ہے کہ عالم کو اس انوکھے ڈنگ پر مستحکم مبنی بر حکمت نظام پر اس مستحکم کاریگری اور پسندیدہ نقش و نگار کے ساتھ پیدا کرنے والا جس پر عالم مشتمل ہے ان صفات کے بغیر نہیں ہوگا علاوہ ازیں ان صفات کے اضداد نقص اور عیب ہیں جن سے اللہ تعالیٰ کی پاکی واجب ہے۔ اور نیز شریعت نے ان کو ذکر کیا ہے اور بعض صفات ایسی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں لہذا ان صفات شریعت سے استدلال کرنا درست ہے۔ مثلاً توحید ہے برخلاف وجود صانع اور کلام صانع وغیرہ صفات کے جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے۔

:- حل عبارت :-

قوله الشائي :- یہ اسم فاعل ہے شاء سے لیا گیا ہے شائی اور مرید دونوں مرادف ہیں ان دونوں کو اس وجہ سے ذکر کئے کہ جو نصوص اس صفت کے ساتھ وارد ہو چکی ہیں وہ کبھی تو لفظ مشیت کے ساتھ وارد ہو چکی ہیں اور کبھی لفظ ارادہ کے ساتھ وارد ہو چکی ہے۔

قوله على هذا النمط :- یہ نون اور میم دونوں کے فتح کے ساتھ طریقہ اور نوع کے معنی میں ہے  
قوله البديع :- یہ عجیب کے معنی میں ہے۔

قوله والنظام المحكم :- محکم کاف کے فتح کے ساتھ اس کا معنی ہے الممنوع عن الفساد جو فساد سے منع کیا گیا ہو یا معنی ہے المشتمل على الحکمت ایسا نظام جو حکمت پر مشتمل ہے۔

قوله من الافعال المتقنه :- یہ قاف کی فتح کے ساتھ اس کا معنی ہے المستحکم مضبوط



قوله لان بداهته العقل :- اس عبارت سے شارح چند دلائل پیش کرتے ہیں اس بات پر کہ صالح عالم مذکورہ صفات کے ساتھ کیوں موصوف ہے پہلی دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ عالم کے اس انوکھے انداز پر پیدا کئے جانے اور اس کی بناوٹ میں جن مصالح کی رعایت کی گئی ہے اس طرح عالم کے کامل و اکمل نظام کو دیکھ کر آدمی اس یقین کرنے پر مجبور ہے کہ اس کو بنانے والا ہر طرح سے کامل و اکمل ہے اور مذکورہ صفات کے ساتھ متصف ہے۔

قوله علی ان اضدادها نقائص :- یہ دوسری دلیل ہے تقریر اسکی یہ ہے کہ اگر صالح عالم ان صفات کے ساتھ متصف نہ ہو تو لازم ہے کہ ان کے اضداد کے ساتھ متصف ہو صفات مذکورہ کے اضداد موت ہے عجز ہے جہل ہے بہر اپن ہے اندھا پن ہے اور یہ اضداد نقائص ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ ہر قسم کے نقص اور عیب سے پاک ہے اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ ان صفات سے خالی ہونا یہ مستلزم نہیں اس بات کے لئے کہ پھر ان صفات کے اضداد ثابت ہو یعنی شئی اور شئی کے ضد سے خالی ہو یہ محال نہیں ہے بلکہ ممکن ہے کہ شئی اور اسکے ضد دونوں سے خالی ہو کیونکہ ہوا تمام الوان متضادہ سے خالی ہے کسی بھی رنگ کے ساتھ ہوا متصف نہیں۔

جواب :- یہ دیا گیا ہے کہ ثبوت حیات بدھی ہے اسی طرح ذات حی کا باقی اوصاف کے ساتھ متصف ہونا بھی بدھی ہے اسی طرح جب ان صفات کے ساتھ متصف نہ ہو تو ان صفات کے اضداد کے ساتھ متصف ہونا بھی بدھی ہے۔

قوله وايضا قدور الشرع :- یہ تیسری دلیل ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ قرآن اور احادیث متواترہ ناطق ہیں ان صفات کی اثبات کے ساتھ یہ ایسے امور ہیں جنکو عقل محال نہیں سمجھتی ہے تو ان پر ایمان لانا واجب ہے۔

قوله وبعضها لا يتوف ثبوت الشرع عليها :- اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ شریعت کی تصدیق موقوف ہے اس بات پر کہ شریعت کا وضع یعنی اللہ تعالیٰ کا ان صفات کمال کے ساتھ متصف ہو جس نے اپنی مخلوقات کے نظام اور مصلحت کیلئے شریعت کو ارسال کیا ہے۔ اب اگر ان صفات کمال کا ثبوت موقوف ہو جائے شریعت پر یہ مستلزم ہے دور کے لئے دور تو باطل ہے تو مذکورہ صفات کمال کا ثبوت پر شریعت سے استدلال بھی باطل ہے شارح نے یہ عبارت لا کر اس اعتراض کو دفع کیا جواب کا حاصل یہ ہے کہ بعض صفات ایسی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں۔ مثلاً توحید باری تعالیٰ ہے توحید ایسی صفت ہے کہ جس پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں ایسی صفات کے ثبوت پر شریعت سے استدلال درست ہوگا۔ اور بعض ایسی صفات ہیں کہ جن پر شریعت کا ثبوت

موقوف ہے جیسے وجود صانع اور علم ارادہ قدرت ان صفات کے ثبوت میں شریعت سے سے استدلال درست نہیں ہوگا کیونکہ دور لازم آئیگا۔

لیس بعرض لانه لا يقوم بذاته الخ قوله وهذا مبنی

ترجمہ :- عرض نہیں ہے۔ اس لئے عرض قائم بذات نہیں ہوتا بلکہ وہ ایسے محل کا محتاج ہوتا ہے جو اس کو قائم رکھتا ہے پس وہ ممکن ہوگا اور اس لئے کہ عرض کا بقاء محال ہے ورنہ بقاء ایسا معنی ہوگا جو عرض کے ساتھ قائم ہوگا تو قیام معنی بالمعنی لازم آئیگا اور یہ محال ہے اس لئے کہ عرض کا کسی شئی کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس عرض کا تحیز راس شئی کے تحیز کا تابع ہے اور عرض کا اپنا کوئی ذاتی تحیز ہوتا ہی نہیں کہ دوسرا اس کا تابع ہو کر متخیر ہو۔

:- حل عبارت :-

قوله لانه لا يقوم بذاته :- اس عبارت سے شارح صانع عالم کے عرض نہ ہونے پر دلیل قائم کرتے ہیں کہ عرض قائم بذات نہیں ہوتا بلکہ اپنے وجود میں کسی محل کا محتاج ہوتا ہے اور محتاج ہونا ممکن کی شان ہیا اگر صانع عالم کو عرض مانا جائے تو اس کا ممکن ہونا لازم آئیگا۔ اور صانع کا ممکن ہونا باطل ہے۔ تو صانع کا عرض ہونا بھی باطل ہے۔

فائدہ :- اشاعرہ کے نزدیک عرض دو زمانوں تک باقی نہیں رہ سکتا ہے بلکہ معدوم ہوتا ہے ہر آن میں اس کا مثل پیدا ہوتا ہے لیکن اشاعرہ پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ کہنا کہ عرض دو زمانوں تک باقی نہیں رہ سکتا ہے یہ کہنا درست نہیں ہے کیونکہ ہم کسی کپڑے کو دیکھتے ہیں کہ اس کا رنگ باقی ہے دو زمانوں تک اشاعرہ اس اعتراض کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ حس کی غلطی ہے ورنہ رنگ باقی نہیں رہ سکتا ہے علامہ عبدالعزیز فرہادیؒ لکھتے ہیں کہ مناسب یہ تھا کہ اس دلیل کو چھوڑ دیتے کیونکہ اس کا اثبات مشکل ہے باوجود اس کے کہ حق سبحانہ کا عرض نہ ہونا بدھیات میں سے ہے جب واجب اور عرض دونوں کا مفہوم تصور کیا جائے تو یہ بدھیات واضحہ میں سے ہے کہ واجب عرض نہیں۔

قوله والالکان البقاء الخ :- اس سے پہلے شارح نے کہا تھا کہ عرض قائم بذات نہیں عرض کیلئے بقاء نہیں اب بطور اثبتنا کے کہتے ہیں کہ اگر عرض باقی ہو تو بقاء جو ایک معنی ہے وہ قائم ہوگا عرض کے ساتھ یہ تفصیل بھی گزر چکی ہے کہ مشتق کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جس کے ساتھ ماخذ اشتقاق قائم ہو تو عرض کے باقی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بقاء جو قائم بالغیر ہونے کی وجہ سے معنی ہے اس عرض کے ساتھ قائم ہے اور عرض بھی معنی ہے۔ تو قیام المعنی بالمعنی لازم آیا۔

حالانکہ قیام المعنی بالمعنی محال ہے۔

قوله لان قیام العرض بالشئی الخ :- اس عبارت سے شارح اس بات کو ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ قیام العرض بالعرض کیوں محال ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ عرض کا محل کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عرض تحیز میں یا اشارہ حسیہ قبول کرنے میں اس محل کا تابع ہے اب اگر وہ محل بھی عرض ہے تو تحیز اور اشارہ حسی قبول کرنے میں وہ دوسرے محل کا تابع ہوگا اور جو خود تحیز میں دوسرے کا تابع ہو اس کی تابع ہو کر کوئی چیز متحیز نہیں ہو سکتی تو ضروری ہے کہ عرض جس محل کے ساتھ قائم ہو وہ متحیز بالذات ہو اور متحیز بالذات جوہر ہے تو عرض جوہر کے ساتھ قائم ہوگا نہ کہ عرض کے ساتھ۔

وهذا مبني على ان بقاء الشئی معنى ذائداً اعلى وجوده الخ  
اليقوله نعم تمسكهم :-

ترجمہ :- اور یہ اس بات پر مبنی ہے کہ شئی کا بقاء شئی کے وجود سے ذائد چیز ہے اور یہ کہ قیام کا معنی تحیز میں تابع ہونا ہے اور حق یہ ہے کہ بقاء سے مراد وجود کا استمرار اور اس کا زائل نہ ہونا ہے اور اسکی حقیقت وجود ہے زمان ثانی کی طرف منسوب ہونے کے اعتبار سے اور ہمارے قول وجود ولم یبق کا مطلب ہے کہ وہ چیز حادث ہوئی یعنی عدم سے نکل کر وجود کی طرف آئی لیکن اس کا وجود برقرار نہیں رہا اور اگلے زمانے میں ثابت نہیں رہا اور یہ ہے کہ قیام اختصاص ناعت کا نام ہے جیسے کہ اوصاف باری تعالیٰ جو باری تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور تابع ہو کر متحیز نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ تحیز سے پاک ہے اور یہ ہے کہ اجسام کا ہر آن میں منشی ہونا تجدد امثال کی وجہ سے ان کی بقاء کا مشاہدہ کرنے کے ساتھ اعراض کے ہر آن میں منشی ہونے اور تجدد امثال کے ذریعہ بقاء کا مشاہدہ کرنے سے زیادہ بعید از قیاس نہیں ہے۔

:- حل عبارت :-

قوله وهذا مبني على ان بقاء عرض کے محال ہونے پر شارح نے جو دلیل پیش کی گئی تھی اس دلیل میں دو باتیں ذکر کی گئیں تھیں اگر عرض باقی ہوگا تو بقاء جو کہ عرض ہے اس کا عرض کے ساتھ قائم ہونا لازم آئے گا اور قیام عرض بالعرض محال ہے اور دوسری بات یہ کہی تھی کہ قیام عرض کا معنی تبعیت بالتخیر کے ہے ان دو باتوں میں سے پہلی بات اس پر مبنی ہے کہ بقاء عرض سے زائد چیز ہو۔ یعنی بقاء اور عرض ان دونوں میں تغایر ہو حالانکہ یہ دونوں باتیں ممنوع ہیں تسلیم نہیں پہلی بات تو اس

وجہ سے ممنوع ہے کہ شئی کا بقاء اس شئی کا عین وجود ہے شئی اور بقاء شئی ان میں عینیت ہے۔ غیریت نہیں ہے کیونکہ شئی کا جس آن میں عدم سے خروج اور حدوث ہوتا ہے۔ اس آن کے اعتبار سے اس حدوث کو وجود کہتے ہیں اور زمان ثانی میں اگر وہ وجود برقرار رہے تو وہی وجود بقاء کہلاتا ہے۔ تو عرض کا بقاء اس کا عین وجود ہے۔ دو چیزیں نہیں ہیں۔

**قوله ومعنی قولنا وجد فلم یبق :-** اس عبارت سے شارح ان لوگوں کی دلیل کا جواب دیتے ہیں جو اس بات کے قائل ہیں کہ بقاء وجود سے زائد چیز ہے یہ لوگ دلیل قائم کرتے ہیں کہ عقلاء اس قول کی صحت پر متفق ہیں وجد اشئی فلم یبق تو اگر بقاء نفس وجود ہوتا پھر تو اثبات اور نفی دونوں اکٹھے درست نہ ہوتے کیونکہ یہ تو تناقض ہے اثبات اور نفی دونوں ایک ہی شئی کی طرف متوجہ ہیں جیسے یوں کہا جاتا ہے وجد فلم یوجد شارح نے اس دلیل کا جواب دیا ہے حاصل جواب کا یہ ہے کہ اثبات اور نفی ایک ہی زمانے پر وارد نہیں ہے بلکہ مثبت وہ زمانہ اول میں وجود ہے اور منفی وہ زمانہ ثانی میں وجود ہے لہذا کوئی تناقض نہیں یہ ایسا ہے جیسے یوں کہا جائے وجد امس ولم یوجد الیوم اس مثال میں مثبت کا ورود دوسرے زمانہ پر ہے

**قوله وان القیام وهو لا اختصاص الناعت :-** اس عبارت سے شارح دوسری بات کو رد کرنا چاہتے ہیں دوسری بات یہ ہے کہ قیام عرض بالعرض کا محال ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ قیام کا معنی تبعیت فی التحیز ہے حاصل رد یہ ہے کہ قیام کا معنی اختصاص ناعت ہے اختصاص ناعت کا معنی یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان ایسا تعلق ہو جس تعلق کی وجہ سے ایک نعت ہو دوسرا منعت ہو جیسے کہ بیاض جسم کے ساتھ قائم ہے تو الجسم الابيض کہا جاتا ہے

**قوله كما فی اوصاف الباری تعالیٰ الخ :-** اس عبارت سے شارح دلیل قائم کرتے ہیں اس بات پر کہ قیام کا معنی اختصاص ناعت ہے نہ کہ تحیز دلیل کی تقدیر یہ ہے کہ اوصاف باری تعالیٰ قائم ہیں ذات باری تعالیٰ کے ساتھ ایسا تعلق ہے جس تعلق کی وجہ سے اوصاف نعت ہیں ذات باری تعالیٰ منعت ہیں لیکن تحیز نہیں کیونکہ ذات باری تعالیٰ اور اوصاف باری تعالیٰ کسی بھی طرح متحیز نہیں ہیں۔

**قوله وان انتفاء الاجسام فی کل آن الخ :-** اس عبارت سے شارح ان لوگوں کے قول کو رد کرنا چاہتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ بقاء عرض محال ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ جسم ہر آن میں فناء ہوتا ہے اس کی جگہ اس کے

امثال پیدا ہوتے ہیں امثال پیدا ہونے کی وجہ سے ان کے بقاء کا مشاہدہ ہوتا ہے تو یہ بھی بعید از قیاس نہیں کہ اعراض ہر آن میں فنا ہوتے ہیں ان کی جگہ انکے امثال پیدا ہوتے ہیں امثال پیدا ہونے کی وجہ سے ان کے بقاء کا مشاہدہ ہوتا ہے فائدہ :- جب بقاء اجسام ضروری ہیں باوجود اسکے کہ عدم بقاء بھی جائز ہے عقل کے نزدیک تو بقاء اعراض کا حکم کرنا بھی ضروری ہے باوجود اس کے کہ عدم بقاء بھی جائز ہے کیونکہ عدم بقاء کا احتمال اجسام اور اعراض دونوں میں موجود ہے کوئی فرق نہیں اس لحاظ سے اجسام اور اعراض میں یہاں تک کہ یہ کہا جائے کہ اجسام باقی ہیں اعراض باقی نہیں جو بھی تفرقہ کا قائل ہو تو وہ وجہ فرق بیان کریں لیکن فرق بیان کرنا ممکن ہے وہ اس طرح کہ عدم بقاء اجسام عقل کے نزدیک البعد ہے بلکہ محال ہے کیونکہ اگر اجسام باقی نہ ہو پھر تو تکلیف ساقط ہوگی قصاص ساقط ہوگا جزاء و سزا ساقط ہوگی بخلاف عدم بقاء اعراض کے کیونکہ اعراض کے تجدد میں کوئی بعد اور استحالہ نہیں ہے اسی وجہ سے بقاء اجسام کا حکم تو لگایا گیا ہے لیکن بقاء اعراض کا حکم نہیں لگایا ہے

(حاشیہ علامہ سیالکوٹی)

نعم تمسکهم فی قیام العرض بسرعة الحركة الخ الی قوله ولا جسم :- ترجمہ :- ہاں فلاسفہ کا قیام عرض بالعرض کے سلسلہ میں حرکت کی سرعت اور اس کے بطوء سے استدلال کرنا درست نہیں کیونکہ یہاں ایسا نہیں ہے کہ ایک چیز حرکت ہو اور دوسری چیز سرعت یا بطوء ہو بلکہ یہاں ایک مخصوص حرکت ہے جو بعض حرکتوں کے مقابلے میں سریع کہی جاتی ہے اور دوسری بعض حرکت کے مقابلے میں بطی کہی جاتی ہے اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ سرعت اور بطوء حرکت کے دو مختلف نوع نہیں ہیں کیونکہ انواع حقیقہ میں اختلاف اور فرق اضافی اور اعتباری نہیں ہوتا ہے۔

:- حل عبارت :-

قوله تمسکهم فی قیام العرض :- فلاسفہ قیام عرض بالعرض کے جواز پر ایک دلیل پیش کرتے ہیں تقدیر اس کی یہ ہے کہ حرکت عرض ہے جسم کے ساتھ اور سرعت اور بطوء یہ دونوں عرض ہیں اور دونوں قائم ہیں حرکت کے ساتھ تو قیام عرض بالعرض ثابت ہو گیا۔

قوله ليس بتمام النخ :- شارح فلاسفہ کی اس دلیل کو رد کر کے فرماتے ہیں کہ یہاں دو چیزیں نہیں ہیں کہ ایک کا نام حرکت ہو اور دوسرے کا سرعت بطوء ہو بلکہ ایک یہی مخصوص حرکت ہے جو دوسری حرکت کے مقابلہ میں سریع کہلاتی ہے اور دوسری کسی اور حرکت کے مقابلہ میں بطئی کہلاتی ہے تو معلوم ہوا کہ حرکت کا سریع یا بطئی ہونا ایک اضافی چیز ہے جب سرعت اور بطوء اضافی چیزیں ہیں تو اس سے اس قول کا فساد بھی معلوم ہوا کہ سرعت اور بطوء مطلق حرکت کی دو مختلف نوعیں ہیں یہ قول اس وجہ سے فاسد ہے کہ انواع حقیقیہ میں اختلاف اضافی نہیں ہوتا کیونکہ انسان تو انسان ہے چاہے اسکی اضافت فرس کی طرف کی جائے یا بقر کی طرف ہر نوع کی ذاتیات مختلف ہیں۔

ولا جسم لانه متركب و متحيز النخ الى قوله فان قيل :-

ترجمہ :- (اور صانع عالم) جسم نہیں ہے اس لئے کہ جسم مرکب اور متحیز ہوتا ہے اور یہ حدوث کی علامت ہے اور نہ وہ جو ہرے ہمارے نزدیک تو اس لئے کہ جو ہر جزء لا یتجز کا نام ہے اور وہ متحیز ہے اور جسم کا جزء ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے اور بہر حال فلاسفہ کے نزدیک تو اس لئے کہ اگرچہ انھوں نے جو ہر نام قرار دیا ہے ایسے موجود کا جو کسی موضوع اور محل کا تابع نہ ہو خواہ وہ مجرد ہو یا متحیز ہو لیکن انھوں نے اس کو ممکن کی قسم قرار دیا ہے اور اس سے وہ ممکن مراد لی ہے جو جب بھی پائی جائے کسی موضوع اور محل کے تابع نہ ہو بہر حال جب جسم اور جو ہر سے قائم بالذات اور موجود لانی موضوع مراد لیا جائے تو ان دونوں لفظوں کا صانع عالم پر اطلاق ناجائز ہے شریعت کے ان الفاظ کو نہ ذکر کرنے کی وجہ سے مرکب اور متحیز کی طرف زہن سبقت کرنے کے ساتھ اور جسمہ اور نصاریٰ کے اس معنی جسم اور جو ہر کے اطلاق کی طرف جانے کی وجہ سے جس سے اللہ کی پاکی واجب ہے۔

:- حل عبارت :-

قوله لانه متركب النخ :- صانع عالم کے جسم نہ ہونے پر شارح دلیل قائم کرتے ہیں کہ ہر جسم مرکب ہوتا ہے جنس اور فصل سے اور ہیولی اور صورت جسمیہ سے اور اجزاء لا یتجزاء سے جن اجزاء سے جسم مرکب ہوتا ہے اپنی ترکیب میں ان اجزاء کی طرف محتاج ہوتا ہے اسی طرح ہر جسم متحیز ہوتا ہے ہر متحیز کا محض ہوتا ہے اور محتاج ہونا یہ حدوث کی علامت ہے اور صانع عالم حدوث سے پاک ہے قدیم ہے صانع عالم سے جسمیت کی نفی پر ایک دلیل یہ ہے کہ واجب تعالیٰ اگر جسم ہو گا یا تو تمام صفات اجسام کے ساتھ متصف ہو گا اس صورت میں ضدین مثلاً حرکت اور سکون کا اجتماع لازم آئے گا یا

صفات اجسام میں سے کسی بھی صفت کے ساتھ متصف نہ ہوگا اس صورت میں ان صفات کا معنی ہونا لازم آئے گا جو لوازم جسمیت میں سے ہے مثلاً وابعاد ثلاثہ ہونا نیز یہ بھی لازم آئے گا کہ صفت حرکت اور صفت سکون کسی کے ساتھ متصف نہیں ہوگا یہ ارتفاع ضدین ہے یا بعض صفت جسمیت کے ساتھ متصف ہوگا بعض کے ساتھ متصف نہیں ہوگا اگر بعض صفات کے ساتھ اتصاف کسی شخص اور مرج کی وجہ سے ہے تو واجب تعالیٰ کا اس شخص اور مرج کی طرف محتاج ہونا لازم آئے گا اور اگر بغیر کسی شخص اور مرج کے ہے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اور یہ سارے لوازم یعنی اجتماع ضدین اور ارتفاع ضدین واجب تعالیٰ کا محتاج ہونا اور ترجیح بلا مرجح سب باطل ہیں لہذا واجب تعالیٰ کا جسم ہونا بھی باطل ہے۔ حوالہ بیان الفوائد قولہ اما عندنا فلا نہ اسم الخ :- اس عبارت سے شارح صانع عالم کے جوہر نہ ہونے پر دلیل قائم کرتے ہیں حاصل اس کا یہ ہے کہ ہم اشاعرہ کے نزدیک جوہر جزء لا يتجزأ کا نام ہے اور جزء لا يتجزأ متخیز ہوتا ہے اور جزء ہوتا ہے جسم کیلئے اللہ تعالیٰ متخیز ہونے سے یا کسی جسم کے جزء ہونے سے مندرجہ ہے اور فلاسفہ کے نزدیک اگر جوہر نام ہے اس موجود کا جو اپنے وجود میں کسی محل اور موضوع کا محتاج نہ ہو اس کے باوجود اللہ تعالیٰ پر جوہر کا اطلاق نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ فلاسفہ نے جوہر کو ممکن کی قسم قرار دیا ہے اور امکان وجوب کے منافی ہے۔

قولہ اما اذا ارید بهما :- اس عبارت سے شارح یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اگر جسم اور جوہر کا وہ معنی مراد نہ لیا جائے جو معنی پہلے بیان کیا گیا ہے بلکہ جسم کا معنی قائم بالذات کے ساتھ کیا جائے اور جوہر کا معنی ایسے موجود کا جو اپنے وجود میں سے کسی موضوع اور محل کی طرف محتاج نہ ہو اور پھر بھی جسم اور جوہر کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر نہیں ہوتا ایک تو اس وجہ سے کہ قرآن اور حدیث میں اللہ تعالیٰ پر الفاظ کا اطلاق وارد نہیں ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ لفظ جسم اور جوہر سے ذہن ایسے معنی کی طرف سبقت کرتا ہے اور جوہر سے متخیز ہونے کی طرف سبقت کرتا ہے کیونکہ لفظ جسم سے ذہن مرکب کی طرف سبقت کرتا ہے اور جوہر سے متخیز کی طرف اللہ تعالیٰ ترکیب اور تحیز سے مندرجہ ہے تیسری وجہ یہ ہے کہ فرقہ مجسمہ واجب تعالیٰ کے عام اجسام کی طرح جسم ہونے کی طرف گئے ہیں اسی طرح نصاریٰ واجب تعالیٰ کو ایسا جوہر ٹھراتے ہیں جو تین اجزاء سے مرکب ہے تو لفظ جسم کا اطلاق کرنے میں بظاہر فرقہ مجسمہ کے ساتھ اور لفظ جوہر کا اطلاق کرنے میں نصاریٰ کے ساتھ مشابہت لازمی آئے گی اس لئے اللہ تعالیٰ کو جسم یا جوہر کہنا جائز نہیں۔

فان قيل فكيف يصح اطلاق الموجود والواجب الخ الى قوله ولا مصور

ترجمہ :- پس اگر کہا جائے کہ پھر موجود اور واجب اور قدیم وغیرہ ان الفاظ کا اطلاق کیسے درست ہے جن کو شرع نے ذکر نہیں کیا ہے۔ تو ہم کہیں گے اجماع کی وجہ سے اور اجماع بھی دلائل شرع میں سے ہیں اور کبھی یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ واجب اور قدیم مترادف الفاظ ہیں اور موجود واجب کیلئے لازم ہے۔ اور جب شرع کسی زبان کے ایک لفظ کا اطلاق کرے تو وہ ایسی زبان کے یا دوسری زبان کے ان الفاظ کے اطلاق کی اجازت ہوتی ہے جو اس کے مرادف ہیں یا اس کے معنی کیلئے لازم ہیں۔ اور اس میں نظر ہے

-: حل عبارت :-

قوله فان قيل الخ :- اس عبارت سے شارح ایک اعتراض نقل کر کے پھر اس کا جواب دیتے ہیں اعتراض ماقبل جواب پر ہے اعتراض کی تقدیر یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ پر جسم اور جوہر کا اطلاق اس وجہ سے جائز نہیں کہ شریعت نے ان ناموں کا اطلاق بھی اللہ تعالیٰ پر نہیں کیا تو پھر واجب اور قدیم اور موجود کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر کیسے درست ہوگا جب کہ شریعت نے بھی ان ناموں کا اللہ تعالیٰ پر اطلاق نہیں کیا ہے اسی طرح فارسی زبان میں لفظ خدا کا اطلاق کیسے درست ہوگا اللہ تعالیٰ پر جب کہ شریعت نے اس کا اطلاق نہیں کیا ہے۔

قوله قلنا :- شارح اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان ناموں کا اطلاق اجماع سے ثابت ہے اور اجماع اولہ شرع میں سے ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے

کنتم خیر امتہ اخرجت لنا من بالعرفون وتنہون عن المنکر حدیث میں ہے لا تجتمع امتی علی الضلالتہ

قوله وقد يقال :- شارح فرماتے ہیں کہ اس اعتراض کا یہ بھی جواب دیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ واجب اور قدیم یہ مترادف الفاظ ہیں اور موجود لفظ واجب کے مفہوم کے لئے لازم ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ شریعت کسی ایک زبان کے ایک لفظ کا باری تعالیٰ پر اطلاق کرے تو وہ اسی زبان یا کسی دوسری ایسی زبان کے ان الفاظ کی بھی اجازت دیتی ہے جو اس کے مترادف ہیں اور ان الفاظ کی بھی اجازت دیتی ہے جو اس کے معنی کیلئے لازم ہیں لہذا جب شریعت نے باری تعالیٰ پر عربی زبان کے لفظ اللہ کا اطلاق کیا تو اسی عربی زبان کے اندر اسکے مرادف الفاظ مثلاً واجب قدیم اور دوسری زبان کے اندر اس



کے مرادف الفاظ مثلاً فارسی کے لفظ خدا کے اطلاق کی بھی اجازت ہوئی اور جب اطلاق کی اجازت ہوئی تو واجب کا لازم یعنی موجود کی بھی اجازت ہوئی۔

### ولا مصور ای ذی صورة و شکل الخ الی قوله ولا یوصف

ترجمہ:- صورت اور شکل والا نہیں ہے جیسے انسان یا فرس کی صورت ہوتی ہے اس لئے کہ یہ اجسام کا خاصہ ہے جو انہیں کمیات اور کیفیات اور حدود نہایت کے احاطہ کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے اور حدود نہایت والا بھی نہیں ہے اور عدد و کثرت والا بھی نہیں ہے یعنی نہ تو وہ کمیات متصلہ مثلاً مقدار کا محل ہے اور نہ کمیات منفصلہ مثلاً اعداد کا محل ہے اور نہ وہ متبعض اور متجزی یعنی ابعاض اور اجزاء والا ہے اور نہ ان سے مرکب ہے کیونکہ ان سب چیزوں میں احتیاج پایا جاتا ہے جو جو ب کے منافی ہے پھر جس چیز کیلئے اجزاء ہوں اسے ان اجزاء سے تالیف کے اعتبار سے مرکب کہا جاتا ہے اور ان کی طرف تحلیل ہونیکے اعتبار سے متبعض اور متجزی کہا جاتا ہے اور وہ متناہی بھی نہیں ہے اس لئے کہ یہ مقدار اور عدد کی صفت ہے۔  
:- حل عبارت :-

قوله ذی صورة و شکل :- و شکل یہ عطف تفسیری ہے۔ صورة کیلئے صانع عالم ذی صورہ اور شکل نہیں فرقہ باطلہ میں سے فرقہ مجسمہ کا یہ گمان ہے کہ صانع عالم صورة انسان پر ہے۔

قوله لان ذالک الخ :- شارح صانع سے صورة اور شکل کی نفی پر دلیل قائم کرتے ہیں کہ صورة اور شکل اجسام کے خواص میں سے ہیں اجسام کو بواسطہ کمیات یعنی طول و عرض۔ عمق کے لاحق ہوتے ہیں اور بواسطہ کیفیات مثلاً الوان اور استقامہ اور احاطہ حدود اور نہایت کے لاحق ہوتے ہیں۔

قوله ولا محدود ولا معدود :- یعنی صانع عالم ذی حدود نہایت بھی نہیں ذی عدد و کثرت بھی نہیں۔

قوله لیس محل للکمیات المتصلہ :- یہ تفسیر ہے مصنف کے قول لا مصور اور لا محدود کے لئے یہ بھی جائز ہے۔ کہ تفسیر ہو فقط لا محدود کے لئے۔

قوله ولا لمنفصلہ :- یہ تفسیر مصنف کے قول لا محدود کے لئے

فائدہ:- کم اس عرض کو کہتے ہیں جو لذاتہ تقسیم کو قبول کرتا ہے۔ پھر اس کی دو قسمیں ہیں ایک کم متصل ہے یہ وہ عرض ہے

کہ جب اس کی تقسیم کی جائے تو اس کے دونوں حصوں کے لئے کوئی حد مشترک ہو جو دونوں حصوں میں سے ہر ایک کی حد مانی جائے جیسے زمانہ خط سطح اور وہ مقدار جو قائم ہوتا ہے جسم کے ساتھ چنانچہ جب ہم خط کو تقسیم کرتے ہیں نقطہ کے ساتھ تو نقطہ حد مشترک ہوگا خط کی دو قسمیں کیلئے اسی طرح جب سطح کو تقسیم کرتے ہیں خط کے لئے تو خط حد مشترک ہوگا دونوں قسمیں کے درمیان اسی طرح جب مقدار جسمی کو تقسیم کرتے ہیں سطح کے ذریعے وغیرہ دوسری قسم کم منفصل ہے وہ عرض ہے کہ جب بھی تقسیم کی جائے تو اس کے دونوں حصوں کیلئے حد مشترک نہ ہو کم منفصل عدد کو کہتے ہیں مثلاً کسی عدد کو اس طرح تقسیم کیا جائے کہ اس کے دو حصے بن جائیں تو ان دونوں حصوں کے درمیان کوئی عدد مشترک نہیں جیسے چھ کا عدد ہے اس کو ہم اس طرح تقسیم کریں کہ ایک طرف دو ہو اور دوسری طرف چار ہو تو دو اور چار کے درمیان کوئی عدد مشترک نہیں ہے مصنف نے ولا معدود کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ اللہ تعالیٰ جس طرح کمیات متصلہ کا محل نہیں ہے اس لئے طرح کمیات منفصلہ کیلئے بھی محل نہیں ہے۔

**قوله ولا متبعض ولا متجز:** - شارح اللہ تعالیٰ سے ابعاض اور اجزاء اور ابعاض و اجزاء سے ترکیب کی نفی پر دلیل قائم کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تبعض اور تجزی اور ترکیب میں احتیاج ہوتا ہے۔ اجزاء کی طرف نحو کہ منافی ہے۔ وجوب کے ساتھ

**قوله فحالہ اجزاء:** - جس چیز کیلئے اجزاء ہوتے ہیں اس حیثیت سے کہ وہ چیز ان اجزاء سے مولف اور ان اجزاء کا مجموعہ ہے اس اعتبار سے اسے مترکب کہتے ہیں اور اس حیثیت سے کہ جب اس چیز کی تحلیل کی جائے تو اس سے یہی اجزاء نکلیں گے اس اعتبار سے اسے متبعض اور متجز کا کہتے ہیں۔

**ولا یوصف بالماہیۃ ای المجانسة للاثیاء الخ الی قوله ولا یتمکن:** - ترجمہ :- اور اللہ تعالیٰ مائیت کے ساتھ متصف نہیں ہے ماہیت سے مراد اشیاء کا ہم جنس ہونا ہے اس لئے کہ ہمارے قول ماہو کا معنی یہ ہے کہ کسی جنس سے وہ تعلق رکھتا ہے اور مجانست شریک جنس چیزوں سے ذاتی فصول کے ذریعہ امتیاز واجب کرتی ہے پس ترکیب لازم آئے گی اور نہ وہ کیفیت مثلاً رنگ مذہ، بو، حرارت، برودت، رطوبت، یبوست وغیرہ کیفیات کے ساتھ متصف ہے جو اجسام کی صفات ہیں اور مزاج اور ترکیب کے تابع ہیں۔

-: حل عبارت :-

قوله لان معنی قولنا ما هو الخ :- شارح اس عبارت پر دلیل قائم کرتے ہیں کہ ماہیت معنی مجانست کے ساتھ کیوں بیان کیا حاصل دلیل یہ ہے کہ ماہیت ماخوذ ہے ماہو سے اور ماہو کے ذریعہ کسی چیز کی جنس دریا فت کی جاتی ہے۔

فائدہ :- علامہ سکا کی نے اس بات پر تصریح کی ہے کہ ماہو کے ذریعہ کسی چیز کی جنس دریافت کی جاتی ہے چنانچہ علامہ سکا کی یوں کہتے ہیں واما ما فلسوال عن الجنس تقول ما عندك بمعنی ان ای الاجناس عندك جوابه انه انسان او فرس او طعام وكذا الك تقول ما الكلمه وما الاسموما الفعل وما الحرف وما الكلام التلهی کلامه (حاشیہ علامہ سیالکوٹی)

قوله والمجانسة توجب الخ :- اس عبارت سے شارح اس بات پر دلیل قائم کرتے ہیں کہ ذات باری تعالیٰ مجانست کے ساتھ کیوں متصف نہیں ہے حاصل دلیل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ مجانست کے ساتھ متصف ہو تو ان مجانسات یعنی شریک جنس افراد سے اسے ممتاز ہونے کیلئے کسی ایسی فصل کی ضرورت پڑے گی جو اس کا مقوم ہوگی یعنی اس کے ذات میں داخل ہوگی ایسی صورت میں باری تعالیٰ کا جنس اور فصل سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور مرکب محتاج ہوتا ہے اور محتاج ہونا ممکن کی شان ہے اور امکان وجوب کے منافی ہے۔

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ یہ ترکیب تو عقلی ہے وجوب کے لئے جو منافی ہے وہ تو ترکیب خارجی ہے جواب :- یہ دیا گیا ہے کہ ترکیب عقلی مستلزم ہے ترکیب خارجی کے لئے کیونکہ شئی بسیط سے جنس اور فصل کو منزع کرنا ممکن نہیں ہے۔

قوله ولابا لكيفية الخ :- باری تعالیٰ کیفیت کے ساتھ بھی متصف نہیں جیسے رنگ، بو، مزہ، حرارت، برودت، رطوبت، بوسنت وغیرہ۔

فائدہ :- باری تعالیٰ پر نور اور حسن کا جو اطلاق کیا گیا ہے وہ معنی متعارف کے ساتھ نہیں ہے اسی طرح غضب اور فرح اور حلم ان کیلئے ایسے معانی ہیں جن کو فقط حق سبحانہ کی ذات پہچانتے ہیں لذت کے ساتھ ذات باری تعالیٰ کا موصوف ہونے اور نہ ہونے میں تفصیل ہے لذت دو قسم پر ہے لذت حسی اور لذت عقلی لذت حسی کے ساتھ متصف ہونا تو ممنوع ہے لذت عقلی کو

متکلمین نے نفی کی ہے حکماء اسکو ثابت مانتے ہیں۔

قوله مما هو من صفات الاجسام الخ :- شارح فرماتے ہیں کہ مذکورہ کیفیات کے ساتھ متصف ہونا یہ اجسام کی صفات میں سے ہیں اور مزاج اور ترکیب کے تابع ہیں اللہ تعالیٰ جسم سے پاک ہے۔  
فائدہ :- حکماء کہتے ہیں کہ لون اور طعم، اور رائحہ ان اجسام میں پیدا ہوتے ہیں جو اجسام عناصر سے مرکب ہو اور انکی اجزاء کا آپس میں آمیزش سے جسم کے اندر ایک کیفیت پیدا ہو جاتی ہے اس کو مزاج کہتے ہیں لیکن وہ جسم جو کے بسیط ہو غیر سے مرکب نہ ہو تو وہ ان کیفیات سے خالی ہوتا ہے جیسے پانی ہے ہوا ہے آگ جو کہ دھوئیں سے خالی ہو لیکن امام اشعری کے نزدیک ان کیفیات ثلاثہ کا جسم بسیط میں موجود ہونا بھی جائز ہے بلکہ جوہر فرد میں بھی موجود ہو سکتی ہے لیکن شارح نے حکماء کے مذہب کو اختیار کیا ہے اس وجہ سے کہ عادیۃ اللہ اس طور پر جاری ہو چکی ہے کہ اجسام بسیطہ میں ان کیفیات کو پیدا نہیں کئے ہیں۔

ولا یتمکن فی مکان لان التمکن عبارة عن نفوذ بعد الخ الی قوله  
واذا لم یکن :-

ترجمہ :- اور وہ کسی مکان میں نہیں ہے اس لئے کہ تمکن سے مراد ایک بعد کا نفوذ اور سرایت کرنا ہے دوسری ایسے بعد میں جو موصوم یا موجود ہوتا ہے جس کو مکان کہتے ہیں اور بعد سے مراد وہ امتداد ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے یا قائم بذات ہوتا ہے ثبوت خلا کے قائلین کے نزدیک اور اللہ تعالیٰ امتداد اور مقدار

سے پاک ہے کیونکہ وہ تجزی اور تقسیم ہونے کو مستلزم ہے پس اگر کہا جائے کہ جوہر فرد متحیز ہے حالانکہ اس کے اندر کوئی بعد نہیں ورنہ اس کا متحیز کا ہونا لازم آئے گا ہم کہیں گے متمکن اخص ہے متحیز سے اس لئے کہ چیز وہ موصوم خلا ہے جس کے اندر کوئی شئی سمائی ہوئی ہو خواہ وہ شی امتداد والی ہو یا امتداد والی نہ ہو تو جو دلیل ذکر کی گئی وہ متمکن فی المكان نہ ہونے کی دلیل ہے رہی دلیل اس کے متحیز نہ ہونے کی تو وہ یہ ہے کہ اگر وہ متحیز ہوگا تو یا تازل میں متحیز ہوگا ایسی صورت میں چیز کا بھی قدیم ہو نا لازم آئے گا یا نہیں ہوگا تو وہ محل حوادث ہوگا نیز یا تو وہ چیز کے مساوی ہوگا یا چیز سے کم تر ہوگا ایسی صورت میں وہ تنہا ہی ہوگا یا چیز سے بڑھا ہوا ہوگا تو متجزی ہوگا

:- حل عبارت :-

قوله لان التمكن عبارة الخ :- اس عبارت سے شارح صانع عالم کا کسی مکان میں نہ ہونے پر دلیل قائم کرتے ہیں لیکن یہ دلیل موقوف ہے چند مقدمات پر پہلا مقدمہ یہ ہے کہ حکماء کے نزدیک جسم کے اندر ایک امتداد جو قائم ہے جسم کے ساتھ دلیل یہ قائم کرتے ہیں کہ گھی کے منجمد ہونے کی صورت میں اسکی امتداد ناقص ہو جاتی ہے اور گھی کے پگھلنے کی صورت میں امتداد زیادہ ہو جاتی ہے باوجود اس کے کہ حقیقت جسم اپنی حالت پر ہے معلوم ہوا کہ امتداد ایک عرض زائد ہے حقیقتہً جسم پر قائم ہے جسم کے ساتھ اور موسوم ہے بعد مادی اور بعد عرضی اور جسم تعلیمی کے ساتھ متکلمین کہتے ہیں کہ یہ بعد موبوم ہے بنا اس بات پر کہ جسم مرکب ہے جو اھر فردہ سے بغیر اتصال کے۔

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ مکان کے بارے میں عقلاء کے مختلف اقوال ہیں ان میں سے معتبر تین اقوال ہیں پہلا افلاطون کا مذہب ہے افلاطون یہ کہتے ہیں کہ مکان بعد موجد مجرد ہوتا ہے اس میں جسم بطریق تداخل نفوذ کرتا ہے اگر جسم اس کو مشغول نہ کرتا تو خلاء محض ہوتا۔

دوسرا مذہب متکلمین کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ مکان بعد موصوم اور لاشی محض ہے ان کا مذہب بھی افلاطون جیسا ہے صرف اتنا فرق ہے کہ متکلمین کے نزدیک بعد وہی ہے تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ وجود خلاء کے بارے میں عقلاء کے درمیان اختلاف واقع ہو چکا ہے متکلمین اور بعض متبعین افلاطون کے نزدیک وجود خلاء جائز ہے اکثر حکماء کے نزدیک وجود خلاء محال ہے اب دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جسم اپنے بعد یعنی طول، عرض، عمق کے بقدر جس خلاء کو پر کئے ہوئے ہوتا ہے وہی خلاء اس جسم کا مکان ہے اور اس خلاء یعنی بعد مجرد عن المادہ کے اندر جو کہ قائم بالذات ہے جسم کے بعد نفوذ کرنا اور سما جانا ممکن کہلاتا ہے ممکن کے اس معنی کے لحاظ سے متمکن فی المكان وہی چیز ہوگی جس کے لئے بعد اور امتداد ہو اور بعد اور امتداد کے تجزی اور قابل تقسیم ہونے کی وجہ سے باری تعالیٰ بعد اور امتداد سے پاک ہیں اسی لئے وہ مکان سے بھی پاک ہیں۔

قوله فان قيل الجوهر الفرد الخ :- اس اعتراض کا معنی ممکن اور تخیز کا اتحاد ہے حاصل اعتراض یہ ہے کہ جوہر فرد یعنی جزء لا يتجزأ متخیز ہے باوجود اس کے کہ اس کے اندر کوئی بعد اور امتداد نہیں ہے کیونکہ اگر جوہر فرد میں بعد اور امتداد ثابت ہو جائے تو پھر وہ جوہر فرد نہیں ہوتا یعنی جزء لا يتجزأ نہ ہوتا بلکہ متجزی ہوتا اور متمکن کا جو معنی بیان کیا ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مکان اور چیز اس چیز کے لئے ہونگے جس کے اندر بعد اور امتداد ہو

قوله قلنا الخ :- اس عبارت سے شارح اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں حاصل جواب یہ ہے کہ چیز کبھی کبھی ایسا استعمال ہوتا ہے کہ مکان سے اعم ہوتا ہے معترض کے پہلے اعتراض کو لیکر جواب دیتے ہیں کہ مکان اخص ہے چیز سے مکا ن اسی چیز کے لئے ہوگا جس چیز کے لئے بعد اور امتداد ہو چیز عام ہے اس چیز کے لئے بھی ہو سکتا ہے جس کے لئے چیز عام ہے اس چیز کے لئے بھی ہو سکتا ہے جس کے لئے بعد اور امتداد نہ ہو جیسے جوہر فرد تو جوہر فرد متخیز ہے لیکن متمکن نہیں ہے فلا یرد ما یرد۔

قوله فیما ذکر دلیل الخ :- شارح کہتے ہیں کہ جو دلیل ذکر کی گئی ہے وہ اللہ تعالیٰ کے کسی مکان میں متمکن نہ ہونے پر قیاس ہے نہ کہ کسی چیز میں نہ ہونے پر تو شارح اللہ تعالیٰ کا کسی چیز میں متخیز نہ ہونے پر دو دلیل قائم کرتے ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ متخیز ہو تو اس میں دو احتمال ہے ایک یہ ہے کہ ازل ہی میں متخیز ہوں ایسی صورت میں چیز کا ازل ہونا اور قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے کیونکہ چیز تو حادث ہے دوسرا احتمال یہ ہے کہ ازل کے بعد متخیز ہوں یعنی ازل میں چیز معدوم تھا بعد میں موجود ہوا تو چیز حادث ہوا تو باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا یہ بھی باطل ہے تو متخیز ہونا باطل ہے

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ کیلئے چیز ہو تو تین حال سے خالی نہیں یا تو چیز کے مساوی ہو گئے یا چیز سے زائد ہو گئے پہلے دو احتمال اس وجہ سے باطل ہے کہ چیز متناہی ہے اور جو چیز متناہی کے مساوی ہو یا اس سے کم ہو وہ بھی متناہی ہوگی اور باری تعالیٰ کا متناہی ہونا باطل ہے اور تیسرا احتمال اس وجہ سے ہے باطل ہے کہ اس صورت میں باری تعالیٰ کی تجوی لازم آئے گی اس لئے باری تعالیٰ کا بعض چیز کے مطابق ہوگا اور بعض چیز سے زائد ہوگا جب تینوں احتمال باطل ہیں تو باری تعالیٰ کا متخیز ہونا بھی باطل ہے۔

واذا لم یکن فی مکان لم یکن فی جهة الی قوله ثم ان مبنی :-

ترجمہ :- اور جب وہ کسی مکان میں نہیں ہے تو کسی جہت میں بھی ہے نہ فوق میں اور نہ تحت میں نہ ان دونوں کے علاوہ میں کیونکہ جہات یا تو مکان کے حدود و اطراف ہیں یا عین مکان ہیں کسی اور دوسری چیز کی طرف منسوب ہونے کے اعتبار سے اور اس پر زمانہ نہیں جاری ہوتا اس لئے کہ ہمارے نزدیک زمان سے مراد ایسا امر حادث ہے جس سے دوسرے امر حادث کا اندازہ کیا جائے اور فلاسفہ کے نزدیک مقدار حرکت ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے اور جاننا چاہیں کہ

مصنف نے تنزیہات کے باب میں جو کچھ ذکر کیا ہے ان میں سے بعض دوسرے بعض سے بے نیاز کر دیتی ہے مگر انہوں نے تنزیہیہ کے باب میں واجب تعالیٰ کا حق ادا کرنے کے لئے تفصیل اور وضاحت کرنے اور مشبہ اور مجسمہ اور تمام گمراہ اور سرکش فرقوں کا کامل اور مضبوط طریقہ پر رد کرنے کا ارادہ کیا اس بنا پر الفاظ مترادفہ کے تکرار کی اور ان باتوں کی تصریح کی کوئی پروا نہیں کی جو التزائم معلوم ہو چکی تھی۔

### حل عبارت

قوله وان لم یکن :- یہ دوسرا مسئلہ ہے اس کو شارح نے ذکر کیا کہ جب باری تعالیٰ مکان میں نہیں تو جھت میں بھی نہیں شارح نے شرط اور اجزاء کو ذکر کر کے مصنف کی طرف سے عذر پیش کی کہ مصنف نے اس مسئلہ کو اس وجہ سے بیان نہیں کیا کہ مصنف کے قول ولا تمکن فی مکان نے نفی جھت بھی خود بخود ہو جاتی ہے۔

قوله لا علو ولا سفلی :- یہ دونوں لفظ عین اور سین کے کسرہ کے ساتھ ہیں۔

قوله ولا غیر ہما :- غیر سے مراد جانب شرقی اور غربی اور جنوب اور شمال ہیں۔

قوله لانہا اما حدود و اطراف :- اس مقام کی توضیح یہ ہے کہ جھت کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے ایک منتهی اشارات پر اور دوسرا نفس امکانہ پر پہلا مذہب حکماء کا ہے دوسرا مذہب متکلمین کا ہے۔

حکماء کہتے ہیں کہ جھت موجود ہے اس پر چند دلائل پیش کرتے ہیں کہ جھت کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے اشارہ حیہ کے ساتھ دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ متحرک اپنی حرکت سے جھت کی طرف قصد کرتا ہے حالانکہ معدوم کی طرف اشارہ کرنا یا معدوم کا قصد کرنا یہ محال ہے تو معلوم ہوا کہ جھت موجود ہے پھر حکماء یہ کہتے ہیں کہ جھت حقیقہ فوق اور تحت ہے۔ فوق اور تحت کے علاوہ جو جہات ہے جیسے یمن شمال وہ وضع شخص کے تغیر کی وجہ سے مختلف ہوتے ہیں متکلمین کہتے ہیں کہ جھت وہ نہیں جس کو حکماء نے ذکر کیا بلکہ جہات نفس امکانہ ہے اضافت کی حیثیت سے فلک اول فوق ہے نسبت کرتے ہوئے زمین کی طرف اور تحت ہے نسبت کرتے ہوئے فلک ثانی کی طرف تو اشارہ حیہ اور مقصد متحرک وہ نفس امکانہ کی طرف ہے حاصل یہ ہے کہ جھت چاہیے حدود اور اطراف ہو امکانہ ہو جیسے کہ متکلمین کا مذہب ہے جب مصنف نے یہ کہا کہ باری تعالیٰ امکان سے پاک ہے تو عوالم امکان سے بھی پاک ہے۔

قوله لان الزمان عندنا الخ :- اس عبارت سے شارح باری تعالیٰ کا زمان سے پاک ہونے پر دلیل

قائم کرتے ہیں کہ اہل حق کے نزدیک زمانہ سے مراد ایسا ہیئتاً متیناً حادث ہونے والا امر ہے جس کے ذریعہ دوسرے امر حادث کا اندازہ کیا جائے۔ اور اللہ تعالیٰ تجد اور حدوث سے پاک ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات اذلی اور ابدی ہے۔ فلاسفہ کے نزدیک بھی باری تعالیٰ زمانی نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک زمانہ مقدار حرکت ہے اور اللہ تعالیٰ مقدار اور کم ہونے سے پاک ہے۔

قوله و اعلم ان ما ذكره الخ :- اس عبارت سے شارح یہ کہنا چاہتے ہیں کہ مصنف کی عبارت میں تکرار موجود ہے کیونکہ تنزیہات کے سلسلہ میں مصنف نے جو کچھ عرض کیا ہے ان میں سے بعض بعض سے مستغنی کر دیتے ہیں مثلاً جب مصنف نے یہ کہا لیس بعض ولا جسم تو یہ ولا مصور ولا محدود ولا متبعض ولا متجزی ولا مترکب سے مستغنی کر دیتا ہے اس طرح مصنف نے جب الواحد کہا کہ جب مصنف نے جسمیت کی نفی کی جو جسمیت کی نفی مستلزم ہے جو ہریت کی نفی کو کیونکہ جو ہر جسم کا جزء ہے تو جب کل کی نفی مستلزم تھی جزء کی نفی کو اسی طرح جب ولا متبعض کہا تو یہ مستلزم ہے نفی تجزی کو۔

قوله الا انه حاول الخ :- اس عبارت سے شارح وجہ تکرار کو ذکر کرتے ہیں کہ اگرچہ تکرار تو موجود ہے لیکن مصنف نے تنزیہ کے باب واجب تعالیٰ کا حق ادا کرنے کے لئے تفصیل اور وضاحت کرنے اور مشبہ اور مجسمہ اور تمام گمراہ اور سرکش فرقوں کا کامل اور مضبوط طریقہ پر رد کرنے کا ارادہ کیا۔

قوله قضاء الحق الواجب :- واجب سے واجب الوجود مراد لینا بھی درست ہے اور ما سبب علی العبد یعنی بندہ پڑ جو واجب ہے مراد لینا بھی درست ہے زیادہ اظہر دوسرا احتمال ہے

قوله ورداً علی المشبه :- مشبہ ایک فرقہ ہے جو خالق کی مخلوق کے ساتھ تشبیہ دیتے ہیں صورت میں قوله و سائر فرق الضلال الخ :- فرق ضلال سے مراد فرقہ حلولیہ ہے اور فرقہ اتحادیہ ہے جو اس بات کے قائل ہے کہ واجب نے اجسام کے ساتھ حلول اور اتحاد کیا ہے اسی طرح غالی قسم کی شیعہ پر رد ہے اور کرامیہ پر رد ہے جو یہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ حوادث سے متصف ہے۔ اسی طرح فرقہ شنویہ پر رد ہے جو قائل ہیں دولہ کے نور اور ظلمت کے

ثم ان مبني التنزيه عما ذكره الخ الى قولی واحتج المخالف ترجمہ :- پھر مذکورہ باتوں سے باری تعالیٰ کا پاک ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ یہ باتیں اس کے واجب الوجود ہونے کے



منافی ہیں کیونکہ ان باتوں میں حدوث اور امکان کا شائبہ ہے جیسا کہ ہم اس کی طرف اشارہ کر چکے ہیں ان دلائل پر نہیں جس کی طرف مشائخ گئے ہیں مثلاً کہ عرض کا معنی اس چیز کے ہیں جس کا بقاء محال ہو اور جوہر کا معنی اس چیز کے ہیں کہ جس سے کوئی چیز مرکب ہوتی ہو اور جسم کے معنی اس چیز کے ہیں جو دوسری چیزوں سے مرکب ہوتی ہو لوگوں کے اس قول کے دلیل ہونے کے وجہ سے کہ یہ اس سے زیادہ جسیم ہے اور یہ کہ اگر واجب تعالیٰ مرکب ہوں گے تو ان کے اجزاء یا تو صفات کمال کے ساتھ متصف ہوں گے تو نقص اور حدوث لازم آئے گا اور نیز یا تو تمام صورتوں، شکلوں، مقداروں، اور کیفیتوں کے ساتھ متصف ہوں گے تو اجماع اضداد لازم آئے گا یا بعض کے ساتھ متصف ہوں گے در ان حالیکہ سب ہم مرتبہ ہیں مفید مدح اور مفید نقص ہونے میں اور محدثات کا ان پر دلالت نہ کرنے میں تو وہ شخص کا محتاج ہوگا اور غیر کی قدرت میں داخل ہوگا برخلاف علم و قدرت جیسی صفات کے کہ یہ صفات کمال ہیں محدثات ان کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں اور ان کے اضداد صفات عیب ہیں محدثات کی ان کے ثبوت پر دلالت نہیں پائی جاتی ہے اس لئے کہ یہ کمزور استدالات ہیں جو طلبہ کے عقائد کو کمزور کرتے ہیں اور طعنہ زنون کا میدان وسیع کرتے ہیں ان کے یہ کہنے کی وجہ سے کہ یہ بلند پایہ مسائل ان جیسے کمزور دلائل پر مبنی ہیں۔

### حل عبارت

قوله ثم ان مبنی التنزیہ الخ :- شارح فرماتے ہیں کہ مذکورہ باتوں سے باری تعالیٰ کا پاک ہونا یعنی عرض ہونے سے جسم ہونے سے صورت ہونے سے اور شکل والا ہونے سے وغیرہ اس بات پر مبنی ہے کہ یہ باتیں اس کے واجب الوجود ہونے کے منافی ہیں۔ کیونکہ ان باتوں میں حدوث و امکان ہونے کا شائبہ ہے۔

قوله لا اعلیٰ ما نھب الیہ الخ :- شارح فرماتے ہیں کہ ذات باری تعالیٰ سے مذکورہ چیزوں کی نفی پر مشائخ نے جو دلائل ذکر کئے ہیں ان دلائل پر مذکورہ چیزوں کی نفی مبنی نہیں ہے۔

قوله من ان معنی العرض :- یہ مشائخ کی دلیل ہے جو باری تعالیٰ کے عرض نہ ہونے پر قائم کرتے ہیں حاصل اس کا یہ ہے کہ عرض کا معنی بہ اعتبار لغت کے یہ ہے کہ جس کا بقاء ممتنع ہو جیسے کہ کہا جاتا ہے ہذا امر عارض یعنی یہ ایسا امر ہے جس کے لئے قیام نہیں اس طرح کہا جاتا ہے ہذا الصفۃ عارضۃ یعنی یہ صفت اصلی نہیں اسی طرح بادل کو بھی عارض کہتے ہیں کیونکہ بادل جلدی سے زائل ہو جاتا ہے۔

**قوله ومعنى الجوهر النخ:** - یہ مشائخ کی دلیل ہے باری تعالیٰ کے جوہر نہ ہونے پر حاصل اس کا یہ ہے کہ جوہر اس کو کہتے ہیں جس سے غیر مرکب ہو جیسے کہ کہتے ہیں خلق اللہ عالم الاجسام من جوہر غلط کغلظ سبع الارضین۔

**قوله ومعنى الجسم ما يتركب النخ:** - یہ مشائخ کی دلیل ہے جو باری تعالیٰ کے جسم نہ ہونے پر قائم کرتے ہیں حاصل اس کا یہ ہے کہ جسم اس کو کہتے ہیں جو غیر سے مرکب ہو کیونکہ کہا جاتا ہے هذا جسم من الآخر اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ جسم اس جسم سے زیادہ اجزاء والا ہے اور یہ جسام اس جسم سے حجم میں بڑا ہے اس سے معلوم ہوا کہ جسم اجزاء سے مرکب ہوتا ہے۔

**قوله وان الواجب:** - یہ مشائخ کی دلیل ہے جو باری تعالیٰ کے مرکب نہ ہونے پر قائم کرتے ہیں حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر واجب تعالیٰ اجزاء سے مرکب ہو تو وہ اجزاء یا تو تمام صفات کمال کے ساتھ متصف ہوں گے اور تمام صفات کمال میں اعظم وہ وجوب ہے ایسی صورت میں تعدد وجہ لازم آئے گا اور تعدد وجہ باطل ہے یا تمام صفات کمال کے ساتھ متصف نہیں ہوں گے تو نقص اور حدوث لازم آئے گا اور باری تعالیٰ ہر قسم کے نقص اور حدوث سے پاک ہے۔

**قوله وايضاً اما ان يكون على جميع الصور النخ:** - یہ مشائخ کی دلیل ہے کہ واجب تعالیٰ صورت مقدار اور کیفیت نہیں ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ صورت، مقدار اور کیفیت کے ساتھ متصف ہوگا تو یا تو تمام صور مقادیر وغیرہ کے ساتھ متصف ہوگا یا بعض کے ساتھ متصف ہوگا اجتماع اضداد لازم آئے گا اور اگر بعض کے ساتھ متصف ہے بعض کے ساتھ نہیں تو باری تعالیٰ کا محتاج ہونا اور غیر کی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا کیونکہ اگر باری تعالیٰ انہیں سے بعض کے ساتھ متصف ہو تو کسی شخص کا محتاج ہوگا جو ان بعض کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص کرے اور جو شخص کا محتاج ہوتا ہے وہ اس شخص کی قدرت کے تحت داخل ہوتا ہے تو باری تعالیٰ کا غیر کی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے تو معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ کیلئے کوئی صورت اور مقدار اور کیفیت نہیں ہے۔

**قوله بخلاف مثل العلم والقدرة النخ:** - شارح کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کی صفت علم اور قدرت اور حیات یہ باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہیں اور انکا ثبوت کسی شخص اور مرجع کا محتاج نہیں ہے کیونکہ یہ صفات کمال ہیں محذات ان کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں کیونکہ عالم کو ایسے عجیب طرز و طریقہ پر بنانے والے کیلئے ضروری ہے کہ وہ ذات حی ہو علیم ہو۔

قوله لانها تمسکات ضعیفہ:- یہ عبارت دلیل ہے شارح کے اس قول کیلئے کہ جو پہلے شارح نے کہا تھا

لا علی ما ذهب الیہ مشائخ

قوله توہن:- یہ الہان سے مشتق ہے تہف کے معنی میں ہے۔

قوله توسع:- یہ ایساع یا توسیع ہے معنی ہے وسیع کرنا

و احتج المخالف بالنصوص الظاہرہ الخ الی قولہ ولا یشبہہ

ترجمہ:- اور مخالف نے ان نصوص سے استدلال کیا ہے جو جہت اور جسمیت اور صورت اور جوارح کے سلسلہ میں ظاہر ہیں اور اس بات سے کہ جو بھی دو موجود فرض کئے جائیں ضرور ان دونوں میں سے ایک یا تو دوسرا متصل ہوگا۔ یا اس سے جدا ہوگا جہت میں اس کا مبائن ہوگا اور اللہ تعالیٰ نہ تو عالم کا محل ہیں نہ اس کے اندر حلول کرنے والے ہیں پس وہ جہت میں عالم کے مبائن ہوں گے اور تمیز ہوں گے متناہی ہوں گے اور جواب یہ ہے کہ یہ محض وہم ہے اور غیر محسوس پر محسوس کا حکم لگانا ہے اور تنزیہات پر دلائل قطعیہ قائم ہیں لہذا ضروری ہے کہ نصوص علم اللہ کے حوالے کیا جائے جیسا کہ سلف کا طریقہ رہا ہے محفوظ طریقہ کو ترجیح دینے کی خاطر یا مضبوط راہ پر چلنے کیلئے ان نصوص کی صحیح تاویلات کی جائے جیسا کہ متاخرین نے اختیار کیا جاہلوں کی اعتراضات دفع کرنے اور کمزور مسلمانوں کا کمزور بازو تھامنے کیلئے۔

حل عبارت

قوله و احتج المخالف الخ:- فرقہ جسمیہ اور مشبہ جو باری تعالیٰ کے لئے جسمیت کے قائل ہیں وہ ایک نقلی

دلیل پیش کرتے ہیں ایک عقلی دلیل وہ آیات ہیں اور احادیث ہیں جو باری تعالیٰ کیلئے جسمیت اور جہت پر دال ہیں جیسے

اللہ تبارک تعالیٰ کا ارشاد ہے الیہ یصعد الکلم الطیب اور الرحمن علی العرش

استوی ید اللہ فوق یدیہم مالمسموت مطویات بیمینہ احادیث مبارکہ یہ ہیں نبی

کریم نے ایک عورت سے پوچھا این اللہ اس نے جواب دیا فی السماء تو نبی اقدس نے فرمایا اسی طرف دوسری

حدیث میں ہے ان اللہ تعالیٰ ینزل الی السماء الدنیا اسی طرح ان الجبار یضع

قدمہ فی النار

قوله والصورة:- جیسے ان اللہ خلق آدم علی صورة

قوله والجوارح :- یعنی وہ نصوص جو اعضاء پر دال ہیں جیسے نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے قلب

المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن

قوله وبان کل موجودین الخ :- اس عبارت سے عقلی دلیل پیش کرتے ہیں حاصل اس کا یہ ہے کہ جو بھی دو موجود فرض کئے جائیں تو وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں ایک دوسرے کے ساتھ متصل ہوں گے یا دونوں ایک دوسرے سے منفصل ہوں گے جھٹ میں مثلاً ایک اگر جانب جنوب میں ہے تو دوسرا جانب شمال میں ہوگا اس طرح دونوں موجود فرض کرتے ہیں ایک موجود عالم ہے۔ دوسرا موجود باری تعالیٰ ہے جو دو احتمال پہلے موجودین میں فرض کئے تھے یہی دو احتمال عالم اور باری تعالیٰ میں بھی موجود ہیں ان دو احتمالین میں سے پہلا احتمال تو اس وجہ سے باطل ہے کہ باری تعالیٰ نہ تو عالم کے اندر حلول کرنے والے ہیں اور نہ باری تعالیٰ عالم کیلئے محل ہیں کیونکہ حال اور محل میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف محتاج ہوتا ہے اور باری تعالیٰ احتیاج سے پاک ہے جب احتمال اول باطل ہو گیا تو احتمال دوم متعین ہو گیا یعنی باری تعالیٰ عالم سے منفصل ہے اور عالم کے مخالف جھٹ میں ہوں گے اور جو چیز جھٹ میں ہوتی ہے وہ متحیز ہوتی ہے تو باری تعالیٰ متحیز بھی ہوں گے اور متحیز جسم ہوتا ہے لہذا باری تعالیٰ جسم ہوں گے۔

قوله والجواب ان ذلک الخ :- اس عبارت سے شارح فرقہ مجسمہ کی دلیل عقلی کا جواب دیتے ہیں حاصل جواب کا یہ ہے کہ یہ کہنا کہ دو موجود متصل ہوں گے یا منفصل یہ وہم محض ہے عالم محسوس کے دو موجود پر متصل یا منفصل کو جو حکم لگایا گیا تھا باری تعالیٰ جو کہ غیر محسوس ذات ہے پر وہ حکم لگانا جائز نہیں ہے۔

قوله علی ما ہوا داب السلف :- داب بمعنی عادت کے ہے یعنی یہی علماء اقدمین کی عادت ہے صحابہ کرام میں سے تابعین اور رتب تابعین میں سے۔

قوله لمطاعن الجاہلین :- جاہلین سے مراد مبتدع ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اہل سنت کا مذہب نصوص کے مخالف ہے۔

قوله وجذباً بالضعیف القاصرین :- جذب کا معنی ہے کھینچنا ضعیف کا معنی ہے بازو اس عبارت میں شارح نے ضعیفاء مسلمین کی تنبیہ دی ہے اس شخص سے جو گرتا ہو پھر کھڑے ہونے کی طاقت نہ رکھتا ہو محتاج ہوتا ہو اس شخص کی طرف سے جو اس کو ہاتھ سے پکڑے خلاصہ کلام یہ ہے کہ یہ نصوص موسوم ہیں مشابہات کے بارے میں دو مذہب

ہیں ایک مذہب سلف کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ مشابہات سے اللہ تعالیٰ کی جو بھی مراد ہے اس پر ایمان لانا ہیاد و متشابہات کے علم کو اللہ کے حوالے کرنا ہے اور نصوص جو ر جل یا ید یا استواء کے الفاظ آتے ہوتے ہیں یہ تمام اللہ تعالیٰ کیلئے صفات ہیں ہم ان کے کہنے کو نہیں سمجھتے ہیں دوسرا مذہب متاخرین کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ مشابہات کی ایسی تفسیر کرنی چاہے جو باری تعالیٰ کے ساتھ لائق ہو کیونکہ متاخرین کے زمانے میں مذاہب فاسدہ مشہور ہو گئے تھے اور فرقہ مشبہ عام مسلمانوں کو گمراہ کرنے کے درپے تھے تو متاخرین نے حفاظت دین کی خاطر متشابہات کی تفسیر بیان کی۔

ولا يشبهه شئى اى لا يماثله الخ الى قوله قال فى البدایة

ترجمہ :- اور کوئی شے اس کے مشابہ نہیں یعنی مماثل نہیں ہے بہر حال جب مماثلت سے حقیقت میں ایک ہونا مراد لیا جائے تب تو ظاہر ہے اور بہر حال جب اس سے دو چیزوں کا چیزوں کا اس طرح ہونا مراد لیا جائے کہ دونوں میں سے ایک دوسرے کا قائم مقام ہو سکے یعنی دونوں میں سے ہر ایک صلاحیت رکھے اس کام کی جس کی دوسرا صلاحیت رکھتا ہے تو اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے اوصاف مثلاً علم قدرت وغیرہ مخلوقات کے اوصاف سے اس قدر عظیم تر بلند اور بلند ہیں کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت ہی نہیں

حل عبارت

قوله لا يماثله :- شارح نے مشابہت کی تفسیر مماثلت کے ساتھ کی کیونکہ مشابہت کا مشہور معنی اتحاد فی الکیف ہے جیسے آگ اور آفتاب کا کاروشنی میں کافور اور کاغذ کا سفیدی میں اتحاد مشابہت ہے یہ کیونکہ ذات باری تعالیٰ میں غیر متصور ہے تو اس کی نفی غیر متحسن ہے ذات باری تعالیٰ میں اس وجہ سے غیر متصور ہے کہ یہ مفروض کیف میں سے ہے اور باری تعالیٰ چونکہ کسی کیفیت کے ساتھ متصف نہیں جیسے کہ پہلے والا بالکیفیتہ کہہ کر اسکی نفی کر دی ہے

قوله اما اذا ايد الخ :- شارح یہ کہنا چاہتے تھے کہ اگر مماثلت سے مراد اتحاد فی الحقیقۃ سے مراد اتحاد فی النوع ہے اتحاد فی النوع کے معنی ہیں کہ دو چیزوں کا تمام ذاتیات میں شریک ہونا صرف عوارض شخصہ کی وجہ سے ہے جیسے زید اور عمر ذاتیات یعنی حیوانیت اور ناطقیات میں دونوں متحد ہے لیکن عوارض شخصہ کی وجہ سے مختلف ہے اس معنی کے لحاظ سے باری تعالیٰ کے مماثل نہ ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ اگر اس معنی کے لحاظ سے باری تعالیٰ کے لئے مماثل ثابت ہو جائے تو یہ مستلزم ہوگا۔ تعداد واجب کیلئے جو کہ منافی ہے توحید کی۔ مماثلت کا ایک معنی یہ بھی ہے کہ دو چیزیں اس طرح پر کہ

ایک دوسرے کے قائم مقام ہو سکتی ہوں۔ اور ہر ایک میں اس کام کی صلاحیت رکھتی ہو جس کی دوسرے اندر صلاحیت بھی ہو سے اس مادہ کے لحاظ سے بھی باری تعالیٰ کا کوئی مماثل نہیں ہے کیونکہ کوئی شئی کسی صفت میں باری تعالیٰ کے قائم مقام نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے اوصاف مخلوق کے اوصاف سے اتنے عظیم تر ہیں کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔

قال فی البدایہ ان العلم منا الخ الی قوله ولا یخرج عن علمہ

ترجمہ :- بدایہ میں کہا ہے کہ ہمارا علم موجود ہے اور عرض ہے اور حادث اور ممکن الوجود اور ہر زمانہ میں میں متحد اور تفریق پذیر ہے پھر جب ہم علم کو اللہ کی صفت مانتے ہیں تو وہ موجود ہے اور قدیم صفت ہے اور واجب الوجود ہے ازل سے ابد تک ہمیشہ رہنے والا ہے پس وہ مخلوق کے علم کے ساتھ کسی بھی وصف میں مماثلت نہیں رکھتا اور صاحب بدایہ کا کلام ہے اور انہوں نے اس بات کی بھی صراحت کی ہے کہ مماثلت ہمارے نزدیک تمام اوصاف میں اشتراک سے ثابت ہوتی ہے یہاں تک کہ اگر کہ ایک وصف میں بھی وہ ایک دوسرے سے مختلف ہو جائیں تو مماثلت نہیں رہے گی اور شیخ ابوالمعالین نے تبصرہ میں کہا ہے کہ ہم اہل لغت کو دیکھتے ہیں کہ یہ کہنے سے نہیں جھکتے کہ زید فقیہ میں عمر کا مثل ہے جب وہ اسمیں اس کا مشاوی ہو اور اس بات میں اس کا قائم مقام ہو سکتا ہو اگرچہ ان دونوں کے درمیان بہت سے اوصاف میں اختلاف

ہو اور اشعری جو یہ کہتے ہیں کہ تمام اوصاف میں مساوات کے بغیر مماثلت نہیں ہو سکتی غلط ہے کیونکہ نبیؐ نے فرمایا کہ گندم کو گندم کے بدلے پیو اس حال میں کہ ایک دوسرے کا مثل ہو اور صرف مساوات فی الکلیل مراد لیں اگرچہ وزن اور دانوں کے تعداد اور سختی اور نرمی میں تفاوت ہو اور ظاہر یہ ہے کہ کوئی تعارض ہے کیونکہ اشعری کی مراد اس چیز میں پوری طرح مساوات ہے جس میں مماثلت مطلوب ہے جیسے مثال کے طور پر کیل میں اور اسی معنی پر صاحب بدایہ کے کلام کو بھی محمول کیا جانا مناسب ہے ورنہ دو چیزوں کا تمام اوصاف میں اشتراک اور ان دونوں کا پوری طرح برابر ہونا تعدد ہی کو ختم کر دے گا پھر تماثل کا کیسے تصور کیا جاسکتا ہے۔

قوله قال بدایہ :- اس کا قائل امام نور الدین احمد بن محمود البخاری ہے جو کہ مشہور امام صابونی کے ساتھ اس قول کو نقل کرنے سے شارح کا مقصد تائید ہے اس بات کے لئے جو شارح نے پہلے ذکر کی تھی کہ اللہ تعالیٰ کے اوصاف اور مخلوق کے اوصاف میں کوئی مناسبت نہیں ہے۔

امام صابونی کے قول کا حاصل یہ ہے کہ علم خلق عرض ہے حادث ہے اور جائز الوجود ہے ہر زماں میں متجدد ہونے والا ہے لیکن اللہ تعالیٰ کا علم قدیم صفت ہے واجب الوجود ہے لہذا علم خلق کسی وصف میں علم حق کا مماثل نہیں ہو سکتا ہے۔  
**قوله فقد صرح :-** یعنی صاحب بدایہ نے اس بات پر تصریح کی ہے کہ مماثلت بین الشتمین کیلئے ضروری ہے کہ تمام اوصاف میں اشتراک ہو حتیٰ کہ اگر ایک وصف میں بھی اشتراک منقہ ہو گئی تو مماثلت منقہ ہو جاتی ہے۔

**فائدہ :-** علامہ عبدالعزیز رھادیؒ نے لکھا ہے کہ اس مقام کی تفسیر میں مختلف اقوال ہیں ایک قول یہ ہے کہ شارح کے مراد صاحب بدایہ کے کلام میں تناقص بیان کرنا ہے کیونکہ صاحب بدایہ کا یہ کہنا ہے **فلا یمائل علم الحق علم الخلق بوجه من الوجود** یہ دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ مماثلت کیلئے بعض وجوہ میں اشتراک کافی ہے اور دوسری جگہ پر صاحب بدایہ کہتے ہیں کہ **المماثلتہ لا تحصل الا بالا**

**اشتراك فی جميع الاوصاف**۔ دوسرا قول یہ ہے کہ جرح ماضی مجہول کا صیغہ ہے تو پھر معنی یہ ہوگا کہ علماء نے اس بات پر تصریح کی ہے کہ اس وقت پھر شارح کا مقصد صاحب بدایہ اور دیگر علماء کے اقوال میں تناقص اور تعارض بیان کرنا ہے۔

**قوله قال الشيخ ابو المعین :-** شیخ ابو المعین نے لغت سے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ اہل لغت اس قول کو جائز سمجھتے ہیں کہ **زید مثل عمر و فی الفقہ** عمر و فقہ میں زید کے ساتھ مساوی ہے اگرچہ زید اور عمر میں بہت سے وجوہ میں اختلاف موجود ہو مثلاً شکل صورت قد و قامت عادات وغیرہ تو شیخ ابو المعین کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ مماثلت کیلئے جمیع وجوہ اوصاف میں اتحاد ضروری نہیں بلکہ بعض اوصاف میں اتحاد ضروری نہیں ہے بلکہ بعض اوصاف میں اشتراک کافی ہے نیز شیخ ابو المعین، شیخ ابوالحسن اشعریؒ پر رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ شیخ ابوالحسن اشعریؒ نے جو یہ کہا ہے کہ مماثلت کیلئے تمام اوصاف میں مساوات ضروری ہے یہ قول غلط ہے کیونکہ نبی اقدسؐ نے فرمایا **الحظہ بالخطہ مثلاً بمثل الخ**۔ یعنی گندم کے بدلے میں گندم کو فروخت کرو اس حال میں دئے جانے والے گندم اور لئے جانے والے گندم کے درمیان مماثلت ہو اس حدیث میں نبی کریم ﷺ نے مماثلت سے صرف کیل میں برابری مراد لیا اگرچہ گندم کے وزن اور دانوں کے تعداد اور سختی و نرمی میں برابری نہ ہو۔

**قوله والظاهر انه :-** اس عبارت سے شارح شیخ ابو المعین اور امام ابوالحسن اشعریؒ کے قول میں تطبیق دیتے

ہیں کہ ان دونوں قولین میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ شیخ ابوالحسن اشعری نے جو یہ کہا ہے کہ مماثلت من جمیع ضروری ہے شیخ کا مراد یہ ہے کہ اس چیز میں مکمل برابری ضروری ہے جس چیز میں مماثلت مطلوب ہے جیسے الحفظ بالتحفظ والی حدیث میں کیل میں مماثلت مطلوب ہے لہذا کیل میں دونوں کا برابر ہونا ضروری ہے۔

ولا یخرج عن علمه وقدرته شئی الخ الی قوله وله صفات

ترجمہ :- اور کوئی بھی شئی اس کے علم اور اس کی قدرت سے باہر نہیں کیونکہ بعض چیزوں سے جاہل ہونا

اور بعض چیزوں سے عاجز ہونا نقص ہے اور شخص کی طرف محتاج ہونے کا موجب ہے علاوہ اس کے نصوص قطعہ اس کے علم و قدرت کے عام ہونے کا اعلان کر رہے ہیں پس وہ ہر شئی کا علم رکھنے والا اور ہر شئی پر قدرت والا ہے ایسا نہیں جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ وہ جزئیات کو نہیں جانتا اور نہ وہ ایک سے زائد پر قدرت رکھتا ہے اور جیسا کہ دھریہ کہتے ہیں کہ وہ اپنی ذات کو نہیں جانتا اور جیسا کہ نظام کہتا ہے کہ وہ جہل اور قہر ت پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے اور جیسا کہ بلخی نے کہا وہ بندے کے مقدور کے مثل پر قادر نہیں ہے اور جیسا کہ عام معتزلہ کہتے ہیں کہ وہ بعینہ اس چیز پر قادر نہیں جو بندہ کا مقدور ہے۔

:- حل عبارت :-

قوله :- لان الجہل بالبعض :- اس عبارت سے شارح دلیل قائم کرتے ہیں مصنف کے اس دعویٰ پر کہ اللہ تعالیٰ کے علم اور قدرت سے کوئی شئی خارج نہیں دلیل کا حاصل یہ ہے کہ بعض اشیاء کا باری تعالیٰ کے علم سے خارج ہونا ان بعض سے باری تعالیٰ کے جہل کو مستلزم ہے اسی طرح بعض اشیاء کا باری تعالیٰ کی قدرت سے خارج ہونا ان بعض سے باری تعالیٰ کے عجز کو مستلزم ہے اور باری تعالیٰ کا جہل بالبعض اور عجز عن البعض نقص ہے اور اللہ تعالیٰ تمام نقائص سے پاک ہے اسی طرح باری تعالیٰ کا بعض اشیاء کو جاننا اور بعض کو نہ جاننا اسی طرح بعض پر قادر ہونا اور بعض پر قادر نہ ہونا یہ مستلزم ہے اس بات کے لئے کہ باری تعالیٰ مرجع اور شخص کا محتاج ہو تو باری تعالیٰ کا غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئے گا جو اس کے واجب الوجود ہونے کے منافی ہے۔

قوله :- لا کما یزعم الفلاسفہ الخ :- فلاسفہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ جزئیات مجرد عن المادہ کو تو جانتے ہیں جیسے عقول و نفوس لیکن جزئیات مادیہ کو نہیں جانتے ہیں چاہے جزئیات مادیہ متغیرہ ہو جیسے زید عمر یا جزئیات مادیہ غیر



متغیر ہو جیسے افلاک و کواکب فلاسفہ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ جزئیات میں تغیر واقع ہوتا ہے اگر علم باری تعالیٰ کا جزئیات سے تعلق ہوگا تو علم باری تعالیٰ میں بھی تغیر واقع ہوگا حالانکہ باری تعالیٰ جس طرح تغیر فی الذات سے پاک ہے اسی طرح تغیر فی الصفات سے بھی پاک ہے۔

فلاسفہ کی اس دلیل کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ تغیر اضافت علم میں واقع ہے نہ کہ نفس علم میں یہ بھی جواب دیا گیا ہے کہ اس بات کا علم کہ زید نے موجود ہونا ہے اور اس بات کا علم کہ زید موجود تھا اس علم کی نسبت کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ اس طرف تو ایک ہی سے اور اس علم میں جو تغیر اور فرق واقع ہو چکا ہے وہ حوادث کی طرف نسبت کرنے کی وجہ سے ہے۔

قوله :- وانه لا يقدر على اكثر من واحد :- فلاسفہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جمیع وجوہ سے واحد ہے اور واحد کے بارے میں قانون یہ ہے کہ الواحد لا يصبر عنه الا الواحد کہ واحد سے واحد ہی صادر ہو سکتا ہے تو یہ ممکن نہیں کہ باری تعالیٰ سے جسم صادر ہو کیونکہ جسم تو مرکب ہوتا ہے اجزاء سے اس ترکیب کی وجہ سے جسم کثیر پر مشتمل ہے تو باری تعالیٰ سے صرف ایک جوہر مجرد عن المادہ صادر ہوا جس کو عقل کہتے ہیں پھر اس عقل سے دیگر عقول اور اجسام بالترتیب صادر ہو چکے۔

فلاسفہ کے اس دلیل کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ باری تعالیٰ کیلئے بہت سی صفات ہیں ان صفات کثیرہ کے لحاظ سے کثیر کا صدور ممکن ہے

قوله ولا كما يزعم الدهرية :- دہریہ ایک قوم ہے جو کائنات کو دہر کی طرف منسوب کر دیتے ہیں ان میں سے بعض کا یہ گمان ہے کہ دہر کے علاوہ کوئی خالق نہیں ہے اور بعض یہ کہتے ہیں کہ خالق حق سبحانہ ہے لیکن دہر بھی اس کے ساتھ شریک جیسا ہے دہریہ کا مدعی یہ ہے کہ باری تعالیٰ کو اپنی ذات معلوم نہیں ہے دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ علم نسبت ہے عالم اور معلوم کے درمیان اور نسبت مقتضی ہے تغایر طرین کیلئے۔ دہریہ کی اس دلیل کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں ایک جواب یہ دیا ہے کہ تغایر اعتباری کافی ہے جیسے ہم کو اپنے نفوس کا علم ہے اور دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ تم نے جو دلیل پیش کی ہے وہ خاص ہے علم حصولی کے ساتھ اور شئی کا علم اپنی نفس پر یہ علم حضوری ہے۔

قوله ولا كما يزعم النظام :- نظام معتزلی کا قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جہل اور قبیح کو پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے

- دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ قبیح کو پیدا کرنا یا تو اس کے قبیح کو جاننے کے ساتھ ہوگا تو یہ شر ہے یا اس کے قبیح کو نہ جاننے کے ساتھ ہوگا تو یہ جہل ہے اللہ تعالیٰ جہل سے بھی پاک ہے شر سے بھی پاک ہے۔

قوله ولا كما يزعم البلخی :- اس کا قول یہ ہے کہ جس چیز پر بندہ قادر ہے اس کے مثل پر باری تعالیٰ قادر نہیں ہے ورنہ بندہ کا باری تعالیٰ کا مماثل ہونا لازم آئیگا ساتھ ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ جب کسی جوہر کو حرکت دیتے ہیں پھر بندہ اس جوہر کو حرکت دے دیں تو یہ دونوں حرکتیں غیر متماثل ہیں ماہیت کے اعتبار سے مختلف ہیں دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ فعل عبد یا تو صلاح پر مشتمل ہوگا یا فساد پر مشتمل ہوگا یا کسی چیز پر مشتمل نہیں ہوگا اگر صلاح پر مشتمل ہو تو طاعت ہے اگر فساد پر مشتمل ہو تو معصیت ہے اگر کسی پر مشتمل نہ ہو تو عبث ہے اور حق سبحانہ کا فعل ان تمام شقوں سے منزہ ہے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اللہ کی قدرت ازلی ہے اور قدیم ہے بندہ کی قدرت ممکن ہے اور حادث ہے لہذا بندہ کی قدرت اور اللہ تعالیٰ کی قدرت میں کوئی مماثلت نہیں۔

قوله ولا كما يزعم المعتزلة :- معتزلہ میں سے ابوعلی جبائی اور اس کے بیٹے ابی ہاشم کا قول یہ ہے کہ جس چیز پر بندہ قدرت ہے بعینہ اس چیز پر باری تعالیٰ کو قدرت نہیں ہے ورنہ مقدور واحد کا تحت القدرتین دخول لازم آئیگا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مقدور واحد کا تحت القدرتین دخول اس وقت ناجائز ہے اگر ایک ہی جہت سے ہو لیکن یہاں تو جہت مختلف ہے کیونکہ مقدور بندہ کی قدرت کے تحت داخل ہے من حیث الکسب اور باری تعالیٰ کی قدرت کے تحت داخل ہے من حیث الخلق۔

وله صفة لما ثبت من الله تعالى عالم قادر حي الخ الى قوله وليس النزاع

ترجمہ: اور خاص اس کے لئے کچھ صفات ہیں کیونکہ یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم قادر حی وغیرہ ہیں اور یہ بات معلوم ہے کہ ان الفاظ میں سے ہر ایک واجب کے مفہوم سے زائد وصف پر دلالت کرتا ہے اور یہ سب مترادف الفاظ نہیں ہیں اور یہ اسم مشتق کا کسی چیز پر صادق آنا اس کے لئے ماخذ اشتقاق کے ثبوت کا تقاضا کرتا ہے لہذا اس کے لئے علم حیات قدرت وغیرہ صفات ثابت ہے ایسا نہیں جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ وہ عالم ہے ان کے لئے علم ثابت نہیں ہے اور قادر ہے ان کے لئے قدرت ثابت نہیں ہے وغیرہ ذالک اس لئے کہ یہ تو صریح محال ہے ہمارے یہ کہنے کے درجے میں ہے کہ سیاہ تو ہے لیکن اس کے اندر سیاہی بالکل نہیں ہے اور نصوص بھی اس علم و قدرت وغیرہ کے ثبوت پر شاہد ہیں

اور مستحکم افعال کا صدور بھی اس علم و قدرت کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں نہ کہ محض اس کا عالم اور قادر نام ہونے پر۔

(حلی عبارت)

**قوله وله صفة:** اس میں کہ جار مجرور کی تقدیم مفید للخصر ہے یعنی اس کے لئے مخصوص کچھ صفات ہیں ان صفات میں باری تعالیٰ کے ساتھ مخلوق صرف اشتراکِ اسمی رکھتی ہے مثلاً صفتِ علم مخلوق کے لئے بھی ثابت ہے لیکن فرق یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا علم قدیم ہے اور مخلوق کا علم حادث ہے = پھر اشاعرہ یہ کہتے ہیں کہ صفاتِ باری تعالیٰ زائد ہیں ذاتِ باری تعالیٰ پر اشاعرہ کی دلائل اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ مفہومِ صفات زائد ہیں مفہومِ ذات پر، اس بات پر دلالت نہیں کرتے ہیں کہ حقائقِ صفات زائد ہیں حقیقتِ ذات پر = حکماءِ صوفیہ اور معتزلہ کہتے ہیں کہ صفاتِ باری تعالیٰ عینِ ذاتِ باری تعالیٰ ہے یعنی جس چیز کے بارے میں یہ گمان کی جائے کہ یہ چیز صفات سے صادر ہو چکی ہے تو وہ چیز ذاتِ مقدرہ سے صادر ہو چکی ہے

**قوله لما ثبت:** یہاں سے شارح<sup>۲۷</sup> ثبوتِ صفات پر پہلی دلیل قائم کرتے ہیں حاصل اسکا یہ ہے کہ شرعاً اور عقلاً یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عالم ہے قادر ہے حی ہے مثلاً سمیع ہے بصیر ہے اور عرف اور لغت کے رو سے یہ بات بھی معلوم ہے کہ عالم قادر وغیرہ واجب کے مفہوم سے زائد معنی پر دلالت کرتے ہیں کیونکہ اگر قادر عالم وغیرہ صفات واجب کے مفہوم سے زائد معنی پر دلالت نہ کرتے تو واجب پر ان کا حمل صحیح نہ ہوتا کیونکہ حمل مقتضی ہے تغایر کے لئے جب صفات کا مفہوم واجب کے مفہوم سے زائد نہ ہو تو شئی کا اپنے ذات پر حمل ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔

**قوله وليس الكل الفاظ المترادفة:** اس عبارت سے شارح<sup>۲۸</sup> دوسری دلیل قائم کرتے ہیں اس بات پر کہ علم

اور

قدرت واجب کے مفہوم سے زائد معنی پر دلالت کرتے ہیں حاصل اسکا یہ ہے کہ اگر علم اور قدرت عینِ ذات ہو تو علم اور قدرت کا مفہوم ایک بنا جب دونوں کا مفہوم ایک بنا تو دونوں میں ترادف لازم آیا جب علم اور قدرت میں ترادف ہوا تو عالم اور قادر میں ترادف ہوا حالانکہ ترادف باطل ہے۔

**قوله وان صدق المشتق علی شیئی:** اس عبارت سے شارح<sup>۲۹</sup> تیسری دلیل قائم کرتے ہیں ثبوتِ

صفات پر حاصل اسکا یہ ہے شارح<sup>۳۰</sup> ایک قاعدہ کے شکل میں بیان کرتے ہیں کہ مشتق کا کسی شئی پر صادق ہونا یہ تقاضا کرتا

ہے کہ اس مشتق کا مبداء اور ماخذ اشتقاق اس شئی کے لئے ثابت ہو مثلاً راکب، جالس، قائم یہ مشتق کے صیغے ہیں راکب تب صادق آئے گا شئی پر جب اسکا ماخذ اشتقاق یعنی رکوب ثابت ہو شئی کے لئے ضارب تب صادق آئے گا جبکہ اسکا مبداء ضرب شئی کے لئے ثابت ہو علیٰ ہذا القیاس۔ تو جب اللہ تعالیٰ پر ہم ان مشتق کا اطلاق کرتے ہیں تو ان مشتق کا جو ماخذ اشتقاق ہے یعنی علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، وہ باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہیں = اس کے برخلاف معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے مگر اس کے لئے صفت علم ثابت نہیں، قادر ہے مگر اس کے لئے صفت قدرت ثابت نہیں یہ محال ہے جیسے کوئی کہے کہ فلاں چیز سیاہ تو ہے مگر اس میں سیاہی نہیں۔

**فائدہ:** علامہ عبدالعزیز فرہارویؒ لکھتے ہیں کہ اگر معتزلہ یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ عالم تو ہے لیکن عالم بذاتہ ہے نہ کہ علم زائد کی وجہ سے تو یہ معقول بات ہے اس میں کوئی استحالہ نہیں۔

**قوله وقد نطقت النصوص:** یہ عبارت لانے سے بھی معتزلہ پر رد کرنا مقصود ہے کہ نصوص بھی اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ باری تعالیٰ کو عالم اور قادر اس وجہ سے کہتے ہیں کہ علم والا ہے قدرت والا ہے، نصوص جیسے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾ اسی طرح باری تعالیٰ سے محکم أفعال جو مشتمل ہے عجائبات پر کا صادر ہونا دلالت کرتی ہیں باری تعالیٰ کے لئے علم، قدرت، وغیرہ صفات کے ثابت ہونے پر۔

**وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات الخ الى قوله ازيلية**

**ترجمہ:** اور نزاع اس علم اور قدرت کے بارے میں نہیں ہے جو مجملہ کیفیات اور ملکات کے ہے اس لئے کہ ہمارے مشائخ نے صراحت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ حی ہے اور ان کے لئے ایسی حیات ہے جو ازیلی ہے عرض نہیں ہے اور نہ اسکا بقاء محال ہے اور اللہ تعالیٰ عالم ہے اور ان کے لئے ایسا علم ثابت ہے جو ازیلی ہے عام ہے نہ تو عرض ہے اور نہ اس کا بقاء محال ہے اور نہ ضروری ہے اور نہ کسی ہے اور اسی طرح تمام صفات کے بارے میں، بلکہ نزاع اس بات میں ہے کہ جس طرح ہم میں سے ایک عالم کے لئے ایسا علم ہے جو عرض ہے اس کے ساتھ قائم ہے اس پر زائد ہے حادث ہے تو کیا صانع عالم کے لئے بھی ایسا علم ہے جو اس کی ازیلی صفت ہو اسکے ساتھ قائم ہو اسکی ذات پر زائد ہو اور اسی طرح تمام صفات کا حال ہو تو فلاسفہ اور معتزلہ نے اسکا انکار کیا اور یہ کہا کہ اس کی صفات بعینہ اس کی ذات ہے کہ اس کی ذات کو معلومات کیساتھ تعلق

کے اعتبار سے عالم اور مقدمات کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے قادر رکھا جاتا ہے اسی طرح اس کے علاوہ اسماء صفات کا حال ہے، لہذا نہ تو ذات واجب میں تکثر لازم آئیگا اور نہ قدما و واجبات کا تعدد لازم آئیگا اور جواب وہی ہے جو گزر چکا کہ محال ذات قدیمہ کا تعدد ہے اور یہ لازم نہیں آ رہا ہے البتہ تمہارے اوپر مثلاً علم کے قدرت ہونے کا، حیات ہونے کا، عالم ہونے کا، قادر ہونے کا اور واجب تعالیٰ کے غیر قائم بالذات ہونے کا اور دیگر محالات کا الزام عائد ہوتا ہے۔

(حل عبارت)

**قوله وليس النزاع:** اس عبارت سے شارح "ایک توہم اور ایک مغالطہ کا دفعیہ کرنا چاہتے ہیں چونکہ عام لوگوں کا ذہن اور وہم اس بات کی طرف سبقت کر سکتے ہیں کہ صفات تو اعراض ہیں حادث ہیں مستحیل البقاء ہیں جیسے ممکنات کی صفات ہوتے ہیں کہ اعراض بھی ہیں حادث بھی ہیں مستحیل البقاء بھی ہیں تو پھر واجب تعالیٰ کے لئے صفات کا اثبات کس طور پر صحیح ہے واجب تعالیٰ تو قیام الحوادث سے منزہ ہے شارح اس وہم اور غلطی کو دفع کر کے فرماتے ہیں جو علم و قدرت کیفیات کی جنس سے ہے اس میں معتزلہ کیساتھ نزاع نہیں کیونکہ ہمارے مشائخ نے باری تعالیٰ کے علم و قدرت کے ازلی ہونے کی صراحت کی ہے کیفیات تو از قبیل اعراض ہیں اعراض ہونے کی وجہ سے حادث ہیں اسکی نفی پر معتزلہ بھی ہمارے ساتھ متفق ہیں

**فائدہ:** شارح "نے کیفیات کے بعد والمملکات کا ذکر کیا یہ تخصیص بعد التعمیم کے قبیل سے ہے ملکہ اس کیفیت را سخہ کو کہتے ہیں جسکی زوال مشکل ہو ملکہ کے مقابلہ میں حال ہے حال اس کیفیت کو کہتے ہیں جو غیر را سخہ ہو، مدرسین کا علم ملکہ ہے اور مبتدی طلباء کا علم حال ہے۔

**قوله بل النزاع فی أنه:** اس عبارت سے شارح "معتزلہ کے ساتھ جو مابہ النزاع ہے اُس علم اور قدرت کو ذکر کرتے ہیں حاصل اسکا یہ ہے کہ جس طرح ہم میں سے کسی کے عالم ہونے کا مطلب یہ ہے اس کے لئے علم نام کی ایک صفت ثابت ہے جو اسکی ذات سے زائد چیز ہے اور عرض ہے، آیا واجب تعالیٰ کے عالم ہونے کا بھی یہی مطلب ہے کہ علم ایک صفت ہے اسکی ذات سے زائد چیز ہے اور اس کے ساتھ قائم ہے اور قدیم ہے فلاسفہ نے اسکا انکار کیا ہے فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ صفات عین ذات واجب ہیں ذات باری تعالیٰ کو معلومات کے ساتھ تعلق ہونے کے اعتبار سے عالم کہتے ہیں اور ذات باری تعالیٰ کو مقدمات کے ساتھ تعلق ہونے کے اعتبار سے قادر کہتے ہیں اسی ذات باری

تعالیٰ کو مسوعات کے ساتھ تعلق ہونے کے اعتبار سے سمجھتے ہیں اور تعلقات چونکہ ذاتِ باری تعالیٰ سے خارج ہیں تو تعلقات کے کثرت سے ذاتِ باری تعالیٰ میں تکثر بھی لازم نہیں آئے گا۔

**قوله ولا تعدد:** اس سے اشارہ ہے ایک اعتراض کی طرف جو معتزلہ کی جانب سے اشاعرہ پر وارد ہوتا ہے کہ تم اشاعرہ جو صفات زائدہ قدیمہ کے قائل ہو اس سے تو تعدد و قدما کی خرابی لازم آتی ہے اور قدیم اور واجب مترادف ہے تو تعدد و وجہاء کی خرابی بھی لازم آئے گی، شارح پہلے بھی اس اعتراض کا جواب دے چکے ہیں کہ جو محال ہے وہ ذاتِ قدیمہ کا تعدد دے صفاتِ قدیمہ کا تعدد محال نہیں ہے۔

**قوله ويلزمكم:** اس عبارت سے شارح فلاسفہ اور معتزلہ کو مخاطب بنا کر اشاعرہ کی طرف سے اعتراض وارد کرتے ہیں کہ تم فلاسفہ اور معتزلہ جو صفات کی عین ذات کے قائل ہو اس سے تو کئی محالات لازم آئیں گے مثلاً اگر صفات عین ذاتِ باری تعالیٰ ہو تو ذاتِ باری تعالیٰ عین صفت ہوگی مثلاً علم ایک صفت ہے یہ عین ذاتِ باری تعالیٰ ہے اور ذاتِ باری تعالیٰ عین قدرت ہے تو بطور نتیجہ علم عین قدرت ہوگی علیٰ ہذا القیاس صفتِ علم عین ذاتِ باری تعالیٰ ہے ذاتِ باری تعالیٰ عین صفتِ حیات ہے تو بطور نتیجہ صفتِ علم عین صفتِ حیات ہوگی اسی طرح صفتِ علم عین ذاتِ باری تعالیٰ ہے اور ذاتِ باری تعالیٰ معبودِ خلق ہے تو بطور نتیجہ صفتِ علم معبودِ خلق بنی۔

**قوله الى غير ذالك من المحالات:** شارح کہتے ہیں کہ اور بھی کئی محالات آجاتے ہیں مثلاً ہم اثبات ذات کے بعد اثباتِ صفات کی طرف محتاج ہوتے ہیں جب ذات اور صفات متحد ہو گئے جیسے کہ تم کہتے ہو تو ہم اثباتِ صفات کی طرف محتاج نہ ہوتے، اسی طرح ان محالات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اگر صفات عین ذات ہو تو یہ عینیت حمل کو لغو اور بیکار بنا لیتی ہے مثلاً ہم کہتے ہیں اللہ عالم، اللہ قادر، اللہ حی، اللہ سمیع، حالانکہ حمل کے لئے تغایر ضروری ہے۔

**ازلیۃ لا کمایز عم الکرامیہ من ان له صفات الخ الى قوله ولما لمسکت**

**ترجمہ** وہ صفات ازلی ہیں ایسا نہیں جیسا کہ کرامیہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے لئے صفات ہیں لیکن وہ حادث ہیں کیونکہ اس کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہے وہ صفات اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اس بات کے بدھی ہونے کی وجہ سے صفتِ شئی کا کوئی معنی نہیں سوائے اس چیز کے جو اس شئی کے ساتھ قائم ہو ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ ایسے کلام کی وجہ سے متکلم ہیں جو ان کے غیر کیساتھ قائم ہے لیکن ان کا مقصد کلام کے اُس کی صفت ہونے

کا انکار کرنا ہے کہ اس کو باری تعالیٰ کی ایسی صفت ثابت کرنا جو اس ذات کے ساتھ قائم نہیں۔

(حل عبارت)

**قوله ازلۃ:** ازل کا معنی قدیم ہونے کے ہیں، ازل اصل لغت میں ضیق یعنی تنگ ہونے کو کہتے ہیں قدم پر ازل کا اطلاق اس وجہ سے کیا گیا کہ عقل قدیم کی ابتداء کے تصور سے تنگ ہے۔

**لا کما تزعم الکرامیہ:** کرامیہ کاف کے کسرے کیساتھ منسوب ہے محمد بن کرام کی طرف۔ ایک قول یہ بھی کہ کرامیہ کاف کے فتح کیساتھ راء کی تشدید کیساتھ فرقہ مشہد کا ایک طاغیہ ہے جو اکثر فروع میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کی تقلید کرتے ہیں جیسا کہ ان کا ایک شاعر کہتے ہیں

☆ الفقه فقه ابی حنیفہ وحده :: والدین دین محمد بن کرام ☆

کرامیہ باری تعالیٰ کے لئے ثبوت صفات کے قائل تو ہیں لیکن یہ کہتے ہیں سوائے قدرت کے باقی صفات حادث ہیں ان کے نزدیک ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قیام الحوادث جائز ہیں کرامیہ اپنے اس دعویٰ پر چند وجوہ سے استدلال قائم کرتے ہیں ۱۔ ایک دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ سمع کا تعقل بغیر مسموع کے، بصر کا تعقل بغیر مبصر کے، کلام کا تعقل بغیر مخاطب کے نہیں ہو سکتا ہے اور مسموع، مبصر، مخاطب یہ تمام کے تمام حادث ہیں تو جو ان کے ساتھ متعلق صفات ہیں وہ بھی حادث ہیں ۲۔ اسی طرح ایک دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ خالق ہے عالم کے لئے اور عالم پہلے موجود نہیں تھا تو صفت خالقیت بعد میں موجود ہوئی اسی طرح پہلے باری تعالیٰ کے علم کا تعلق اس بات سے تھا کہ زید پیدا ہوگا اور زید کے پیدائش کے بعد باری تعالیٰ کے علم کا تعلق اس بات سے ہے کہ زید پیدا ہو چکا ہے تو علم باری تعالیٰ میں تغیر آیا اور ہر متغیر حادث ہے بطور نتیجہ علم باری تعالیٰ حادث ہے = علامہ عبدالعزیز فرہارویؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ صفات کے جو تعلقات ہیں وہ حادث ہیں تعلقات صفات کا حادث ہونا یہ مستلزم نہیں نفس صفات کے حدوث کو۔

**قوله لاستحالة قیام الحوادث:** یہ عبارت علت ہے اس نفی کے لئے جو شارحؒ نے پہلے کہا تھا ”لا کما تزعم الکرامیہ“ اس علت اور دلیل کو سمجھنے کے لئے پہلے ایک فائدہ ذکر کرنا ضروری ہے۔

**فائدہ:** صفات چار قسم پر ہیں نمبر ۱: حقیقیہ محضہ جیسے حیات نمبر ۲: حقیقیہ ذات الاضافۃ جیسے علم، قدرت، سمع، بصر

نمبر ۳: ضافہ محضہ جیسے قبلیت، بعدیت نمبر ۴: صفات سلبیہ جیسے باری تعالیٰ کا جسم نہ ہونا، جو ہر نہ ہونا، عرض نہ ہونا

ان میں سے جو حقیقیہ محضہ اور صفات سلبیہ ہیں ان میں سے کسی قسم کا کوئی تغیر نہیں ہوتا اور حقیقیہ ذات الاضافہ میں فی نفسہ تغیر نہیں ہوتا لیکن ان کے تعلقات میں تغیر واقع ہوتا ہے اور تیسری قسم کی صفات میں تغیر ہوتا ہے وہ چونکہ اضافی ہے ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں ہیں۔

**قوله لا كما يزعم المعتزله:** معتزلہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ ایسے کلام کے ساتھ متکلم ہیں جو اس کے غیر کے ساتھ قائم ہیں مثلاً وہ کلام لوح محفوظ یا لسان جبریل یا نبی کریم ﷺ یا شجرہ موسیٰ علیہ السلام یا دیگر اجسام کے ساتھ قائم ہیں معتزلہ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ کلام نفسی تو باطل ہے انکے زعم کے مطابق، اور کلام لفظی حادث ہے ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں ہو سکتا ہے۔

**قوله لا کن مرادهم نفی الکلام صفة له:** اس عبارت سے شارح ”ایک اعتراض کا دفعیہ کرنا چاہتے ہیں اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ آپ نے تو معتزلہ سے نفی صفات کی حکایت کی اور صفات کا عین ذات ہونے کی حکایت کی تو معتزلہ یہ کیسے کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا کلام غیر کے ساتھ قائم ہے = شارح ”اس اعتراض کا دفعیہ کر کے فرماتے ہیں کہ معتزلہ کا مقصد کلام کے اللہ تعالیٰ کی صفت ہونے کا انکار کرنا ہے کیونکہ معتزلہ جو یہ کہتے ہیں کہ ”ان اللہ متکلم بکلام ہو قائم بغیرہ“ تو گویا کہ معتزلہ متکلم کا معنی موجد کلام سے کرتے ہیں تو جواب یہ ہے کہ متکلم مشتق کا صیغہ ہے مشتق کا اطلاق ماخذ اشتقاق کے موصوف پر ہوتا ہے نہ کہ اس کے موجد پر، اسود کا اطلاق ماخذ اشتقاق یعنی سواد کے ساتھ موصوف چیز پر ہوگا اس ذات پر نہیں ہوگا جو چیز کے اندر سواد کو موجود کرے۔

**ولما تمسک المعتزله بأن فی اثبات الصفات الخ الی قوله ولقائل :**

**ترجمہ :** اور جب معتزلہ نے یہ دلیل پیش کی کہ صفات کو ثابت کرنے میں توحید کا ابطال ہے کیونکہ وہ ایسی موجودات ہوں گی جو قدیم ہوں گی اللہ کی ذات کا غیر ہوں گی لہذا غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور تعدد قدما بلکہ تعدد واجب لہذا نہ بھی لازم آئے گا جیسا کہ اس کی طرف اشارہ متقدمین کے کلام میں اور صراحت متاخرین کے کلام میں ہو چکی ہے کہ واجب الوجود بالذات اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں اور نصاریٰ صرف تین قدما ثابت کرنے کی وجہ سے کافر قرار دیئے گئے اور آٹھ یا اس سے زیادہ کا کیا حال ہوگا تو مصنف نے جواب کی طرف اپنے قول ”وہی لا ہود ولا غیرہ“ میں اشارہ کیا یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات نہ تو عین ذات ہیں نہ غیر ذات ہیں پس نہ تو غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور نہ



تعدّد ماء لازم آئے گا اور نصاریٰ نے اگرچہ قدماء متغائرہ کی صراحت نہیں کی ہے مگر ان پر یہ لازم آتا ہے کیونکہ انہوں نے تین اقاہیم ثابت کئے اور وہ وجود۔ علم اور حیات ہیں اور ان کا اب۔ ابن۔ روح القدس نام رکھا اور یہ کہا کہ اقنوں علم عیسیٰ علیہ السلام کے بدن کی طرف منتقل ہوا پس انہوں نے انفکاک اور انتقال جائز قرار دیا یہ سب متغائر ذوات ہوئیں۔

(حل عبارت)

**قولہ ولما قدّمک المعتبرلہ:** اس عبارت سے شارح معتزلہ کی طرف سے نفی صفات پر ایک دلیل پیش کرتے ہیں معتزلہ جو یہ کہتے ہیں کہ صفات باری تعالیٰ عین ذات واجب ہیں دلیل یہ قائم کرتے ہیں کہ اگر صفات عین ذات نہ ہو بلکہ اس کی ذات سے زائد چیز ہوں اسکے بغیر ہوں گی اب وہ صفات حادث تو نہیں ہو سکتیں ورنہ قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ کی خرابی لازم آئیگی لہذا وہ قدیم ہوگی تو غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا نیز یہ صفات بہت سی ہیں تو تعدّد ماء بھی لازم آئے گا اور اس بات کی صراحت گزری چکی ہے کہ قدیم اور واجب مترادف ہیں لہذا تعدّد واجب لذاتہ بھی لازم آئے گا، اور تعدّد ماء اور تعدّد وجہاء یہ تمام توحید کے منافی ہیں حالانکہ نصاریٰ صرف تین قدماء یعنی اب۔ ابن۔ روح القدس۔ کے قائل ہونے کی وجہ سے کافر قرار دیئے گئے روان کا کیا حال ہوگا جو آٹھ قدماء کے قائل ہوں یعنی حیات۔ علم۔ قدرت۔ ارادہ۔ سمع۔

بصر۔ کلام۔ تکوین۔ یا جو ان سے بھی زیادہ قدماء کے قائل ہوں جیسے کہ بعض نادراء النھر کے علماء کا قول ہے کہ تخلیق۔ تزیین۔ احياء۔ تصویر۔ یہ علاوہ صفات ہیں تکوین کے تحت مندرج نہیں ہیں اسی طرح جیسے کہ اشعری یہ کہتے ہیں کہ مشبہات جیسے یہ۔ رجل۔ استوی علی العرش۔ صُحک۔ یہ بھی صفات ہیں ہم ان کے کھنہ کو نہیں سمجھتے ہیں نہ ان کی تاویل جا رہی ہے۔

**قولہ اشارة الى الجواب:** مصنف اپنے قول ”لا هو ولا غیرہ“ سے معتزلہ کی مذکورہ دلیل کا جواب دیتے ہیں خلاصہ جواب یہ ہے کہ مطلق تعدّد قدماء محال نہیں ہے بلکہ قدماء متغائرہ کا تعدّد محال ہے اور ہم جن صفات کو قدیم کہتے ہیں وہ متغائر نہیں ہیں نہ تو صفات ذات واجب کا غیر ہیں اور نہ آپس میں ایک دوسرے کا غیر ہیں۔

**قولہ والنصارى وان لم يصرحوا:** اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ نصاریٰ جو تین قدماء کے قائل ہیں اب۔ ابن۔ روح القدس۔ ان تینوں کے آپس میں تغائر کے

قائل نہیں ہیں اسکے باوجود نصاریٰ کو کافر قرار دیئے گئے اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ مطلقاً تعدد و قدماء تو حید کے منافی ہے چاہے ایک دوسرے کے متغائر ہو یا نہ ہو، شارحؒ جواب دیتے ہیں کہ نصاریٰ نے ایسی بات کہی ہے جس سے ان تینوں قدماء کے درمیان تغائر لازم آتی ہے وہ یہ کہ نصاریٰ نے اقامیم ثلاثہ ثابت کئے ہیں اقامیم افنون کی جمع ہے اقنوں کا معنی اصل کے ہیں لغت یونانی یا لغت رومی میں وہ اقامیم ثلاثہ وجود ہے۔ علم ہے۔ حیات ہے۔ اور یہ کہتے ہیں کہ اقنوم علم اللہ تعالیٰ کی ذات سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بدن کی طرف منتقل ہو گیا جب نصاریٰ نے انتقال کو جائز قرار دیا غیریت بھی تو انتقال کو کہتے ہیں اور انتقال و تغائر ذوات میں ہوتا ہے تو یہ اقامیم ثلاثہ ذوات کے لحاظ سے ایک دوسرے کے متغائر ہو گئے۔

ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكاثر على التغائر الخ الى قوله ولصعوبة

هذا المقام :

**ترجمہ:** اور معترض کے لئے گنجائش ہے کہ وہ تعدد اور تکثر کے تغائر بمعنی امکان انفکاک پر موقوف ہونے کا انکار کر دے اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ مراتب اعداد مثلاً واحد، اثنین، ثلاثہ وغیرہ متعدد اور متکثر ہیں باوجود اس کے کہ ان میں سے بعض دوسرے بعض کا جزو ہیں اور جزو کل کا متغائر نہیں ہوتا، نیز اہل سنت کی طرف سے صفات کے کثیر اور متعدد ہونے کے بارے میں نزاع کا تصور نہیں کیا جاسکتا خواہ وہ متغائر ہوں یا نہ ہوں لہذا مناسب یہ ہے کہ کہا جائے محال ذوات قدیمہ کا تعدد ہے نہ کہ ذات مع صفات کا اور یہ کہ صفات کو واجب الوجود لذاتہ کہنے کی جرأت نہ کی جائے بلکہ کہا جائے کہ صفات واجب ہیں اپنے غیر کے لئے نہیں بلکہ اس ذات کے لئے جو نہ ان صفات کا عین ہے اور نہ ان کا غیر ہے یعنی اللہ تعالیٰ کے لئے اور یہی مراد ہوگی ان لوگوں کی جنہوں نے یہ کہا کہ واجب الوجود لذاتہ اللہ تعالیٰ اور اسکی صفات ہیں یعنی صفات واجب بمعنی ثابت ہیں واجب تعالیٰ کی ذات کے لئے، بہر حال اپنی ذات کے اعتبار سے وہ ممکن ہیں اور ممکن کے قدیم ہونے میں کوئی استحالہ نہیں جب وہ قدیم ذات کے ساتھ قائم ہو اس کی وجہ سے واجب ہو اس سے مفصل نہ ہو پس ہر قدیم الہ نہیں ہے کہ بہت سے قدماء کے وجود سے بہت سے آئمہ کا وجود لازم آئے لیکن مناسب یہ ہے کہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے لحاظ سے قدیم ہیں اپنی صفات کی ساتھ موصوف ہیں اور قدماء کا قول نہ کیا جائے تاکہ اس بات کی طرف وہم نہ جائے کہ ان صفات میں سے ہر ایک قائم بالذات ہے صفات الوہیت کے ساتھ متصف ہے۔

(حل عبارت)

**قوله ولقائل ان يمنع:** اس عبارت سے شارح<sup>۲</sup> اشاعرہ پر ایک اعتراض وارد کرتے ہیں اشاعرہ نے جواب میں یہ کہا تھا کہ صفات نہ تو واجب کا غیر ہے اور نہ ہی ایک دوسرے کا غیر ہیں تاکہ تعدد یا تکثر لازم آجائیں اس پر معترض یہ کہہ سکتا ہے کہ اس بات کو ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ تکثر بغیر انفکاک کے موجود نہیں ہوتا ہے بلکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ انفکاک تو نہ ہو اس کے باوجود تکثر موجود ہو مثلاً مراتب اعداد ہیں مراتب اعداد ایک دوسرے کے لئے جزء ہیں اور جزء اور کل میں تغائر نہیں ہیں کیونکہ

اگر جزء اور کل میں تغائر ثابت ہوگئی تو کل باقی نہ رہیگا مثلاً چار اور دو ۲ ہیں دو ۲ جزء ہیں چار کے لئے، اگر ان میں انفکاک ممکن ہو جائے تو چار جو کے کل ہے وہ چار نہ رہیگا اس کے باوجود ان اعداد میں تعدد اور تکثر موجود ہیں اس سے معلوم ہوا کہ تکثر تغائر پر موقوف نہیں جیسے کہ اشاعرہ نے کہا تھا۔

**قوله وايضاً لا يتصور:** شارح<sup>۲</sup> کی یہ عبارت عطف ہے ماقبل للقطع پر، حاصل اس کا یہ ہے کہ صفات کے متعدد اور کثیر ہونے میں اہل السنۃ والجماعت کے درمیان کوئی نزاع نہیں ہے چاہے صفات میں تغائر و انفکاک تسلیم کی جائے یا تسلیم نہ کی جائے کیونکہ اہل السنۃ والجماعت میں سے بعض صفات کی تعداد سات بتلاتے ہیں بعض آٹھ بتلاتے ہیں بعض اس سے بھی زیادہ بتلاتے ہیں تو صفات کو قدیم ماننے کی صورت میں تعدد و قدماء بہر حال لازم آئیگا۔

**قوله فالاولی ان يقال:** شارح<sup>۲</sup> کہتے ہیں کہ بہتر یہ ہے کہ معتزلہ کو یہ جواب دیا جائے کہ محال تو ذات قدیمہ کا تعدد ہے صفات کو قدیم ماننے کی صورت میں ایک ذات بمعہ اسکی کا تعدد لازم آتا ہے اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے۔ بعض حضرات نے معتزلہ کی دلیل کے دو ۲ جواب اور بھی ذکر کئے ہیں۔ ایک یہ کہ قدیم وہ ہے جو کہ ازلی ہو قائم بنفسہ ہو، صفات ازلی تو ہے لیکن قدیم نہیں تو تعدد و قدماء کی خرابی لازم نہیں آئیگی بلکہ تعدد و ازلیات لازم آئیگی۔ اور دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ محال تو تعدد و قدماء ہیں جو قدیم ہو قدم ذاتی کے ساتھ، صفات تو قدیم ہیں لیکن قدیم بالذات نہیں بلکہ قدیم بالزمان ہیں۔

**قوله وان لا يجترأ على القول:** بجزء باب افعال سے مضارع کا صیغہ ہے اس کا معنی ہے دلیری کرنا، بعض متقدمین نے معتزلہ کی دلیل کا جو جواب دیا تھا کہ صفات واجبہ کا تعدد محال نہیں ہے بلکہ ذات قدیمہ کا تعدد محال ہے،

”شارح“ کہتے ہیں کہ صفات کو واجب الوجود لذاتہ کہنے کی جرأت نہیں کرنی چاہیے بلکہ بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ صفات واجب ہیں یعنی ثابت ہیں اس ذات کے لئے جو نہ عین صفات ہے اور نہ غیر صفات ہے یعنی ذات باری تعالیٰ کے لئے اور جن لوگوں نے صفات کو واجب لذاتہ کہا ان کی بھی مراد یہی ہے یعنی صفات ثابت ہیں ذات باری تعالیٰ کے لئے، شارح“ کہتے ہیں کہ صفات فی نفسہا ممکن ہیں۔

**ولا استحالة فی قدم الممكن:** اس عبارت سے شارح“ ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ صفات کو اگر فی نفسہا ممکن تسلیم کیا جائے تو اشاعرہ کے ہاں یہ بات مقرر ہو چکی ہے کہ ہر ممکن حادث ہے جب حادث ہو گئے تو یہ کیسے ذات واجب الوجود کے لئے صفات بن سکتے ہیں شارح“ جواب دیتے ہیں کہ ممکن جب ذات قدیم کے ساتھ قائم ہو اس کے لئے واجب ہو غیر منفصل ہو تو اس ممکن کے قدیم ہونے میں کسی قسم کا استحالہ نہیں ہے جواب کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ ممکن کا قدیم ہونا اس وقت محال ہے اگر واجب سے بالاختیار صادر ہو، صفات کا صدور اس طور پر نہیں بلکہ صفات کی نسبت ذات کی طرف ایسی ہے جیسے لازم کی نسبت ملزوم کی طرف بطریقہ ایجاب ہوتی ہے اور جو چیز واجب سے بطور ایجاب صادر ہو وہ قدیم ہوتا ہے۔

**فلیس کل قدیم الہا:** اس عبارت میں قاف تفریعیہ ہے اور ماقبل شارح“ نے جو یہ کہا تھا ”ولا استحالة فی قدیم الممكن“ اس پر یہ عبارت متفرع ہے یعنی جب صفات ممکن ہیں تو ہر قدیم الہ نہیں ہو سکتا کیونکہ الہ تو واجب الوجود ہوتا ہے تو یہ ثابت ہو گئی کہ تعدد قدما کا قول تو حید کے منافی نہیں تو حید کے منافی تب ہوتا اگر صفات واجبات غیر ممکنات ہوتی۔

**ولا کن ینبغی:** شارح“ کہتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ باری تعالیٰ اپنی صفات کے ساتھ قدیم ہیں یہ نہ کہا جائے کہ باری تعالیٰ کی صفات قدیم ہیں تاکہ یہ وہم نہ ہو کہ صفات میں سے ہر ایک قائم بذاتہ ہے اور موصوف ہیں صفات الوہیت کے ساتھ۔

**فائدہ:** یہ نہی عامۃ الناس کے لحاظ سے ہے جو یہ گمان کرتے ہیں کہ ہر قدیم الہ ہے لیکن اہل علم اگر صفات پر یہ اطلاق کرے تو کوئی حرج نہیں ہے۔

**ولصوبۃ ہذا المقام:** ماقبل جو یہ بات گزری کہ صفات عین الذات ہیں اور زائد ہیں ذات پر اگر زائد تسلیم کی جائے تو یہ واجبہ ہیں یا ممکنہ ہیں تو اس بحث کے مشکل ہونے کی وجہ سے معتزلہ اور فلاسفہ نے صفات کا انکار کیا۔ فلاسفہ یہ

کہتے ہیں کہ صفات اگر ذات پر زائد ہو تو یہ صفات اگر ذات سے صادر ہو تو یہ بات لازم آئیگی کہ واحد حقیقی شئی کے لئے فاعل بھی ہے قابل بھی ہے بیک وقت، اور یہ محال ہے اور اگر ذات سے صادر نہ ہو بلکہ غیر سے صادر ہو تو استحکام واجب بغیرہ کی خرابی لازم آئیگی یہ بھی محال ہے۔ معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ صفات اگر زائد ہو ذات پر تو دو ۱۔ حال سے خالی نہیں، قدیم ہوگی یا حادث، اگر قدیم ہو تو تعدد و قدماء کی خرابی لازم آئیگی اور اگر حادث ہو تو قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ کی خرابی لازم آئیگی۔ اور کرامیہ صفات کے قائل تو ہیں لیکن صفات کو قدیم نہیں مانتے ہیں تعدد و قدماء کی خرابی سے بچنے کے لئے۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ صفات قدیم ہیں تو قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ کی خرابی لازم نہیں آئیگی، پھر تعدد و قدماء کی خرابی سے بچنے کے لئے اشاعرہ نے کہا کہ صفات نہ عین ذات واجب ہیں نہ غیر ذات واجب ہیں۔

**فان قيل هذا في ظاهر رفع للتقيضين الخ الى قوله وفيه نظر :**

**ترجمہ:** پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ تو بظاہر ارتقاع نقیضین اور حقیقت میں اجتماع نقیضین ہیں اس لئے کہ ایک شئی کا مفہوم اگر بعینہ دوسرے کا مفہوم نہیں ہے تو وہ اس کا غیر ہے ورنہ اس کا عین ہے اور دونوں کے درمیان واسطہ کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ ہم جواب دینگے کہ ہمارے مشائخ نے غیریت کی تفسیر دو ۱۔ موجود کے اس طرح ہونے کے ساتھ کی ہے کہ دونوں میں سے ایک کا تصور کیا جاسکے دوسرے کے عدم کے ساتھ یعنی دونوں کے درمیان انفکاک ممکن ہو، اور عینیت کی تفسیر دو ۲۔ چیزوں کا مفہوم بلا کسی تفاوت کے ایک ہونے کے ساتھ کی ہے لہذا یہ دونوں نقیض نہیں ہوں گے بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ کا تصور کیا جاسکے باین طور کہ ایک شئی ایسی ہو کہ اس کا مفہوم بعینہ دوسرے کا مفہوم نہ ہو اور اس کے بغیر بھی موجود نہ ہو مثلاً جزء کا کل کے ساتھ اور صفت کا ذات کے ساتھ اور ایک صفت کا دوسری صفت کے ساتھ کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات ازل ہیں اور ازلی پر عدم محال ہیں اور واحد من العشرہ کا بقاء بغیر عشرہ کے محال ہے اور عشرہ کا بقاء بغیر واحد کے محال ہے اس لئے کہ وہ عشرہ کا جزء ہے لہذا عشرہ کا عدم اس کا عدم ہے اور عشرہ کا وجود اس کا وجود ہے برخلاف صفات حادثہ کے کہ ذات کا قیام بغیر اس صفت معینہ کے متصور ہے لہذا وہ غیر ذات ہوں گی اسی طرح مشائخ نے ذکر کیا ہے

(حل عبارت)

**قوله فان قيل:** اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کر کے پھر اس کا جواب دیتے ہیں اعتراض مصنف کے اس

قول پر ہے جو صفات کے بارے میں اس نے کہا تھا = وہی لاہو ولا غیرہ = اعتراض یہ ہے کہ مصنف کا یہ قول بظاہر ارتقاء النقیضین ہے اور حقیقت میں اجتماع بین النقیضین ہے کیونکہ مصنف نے یہ کہا لاہو اس میں نفی عینیت ہے اور نفی عینیت اثبات للغیریت ہے اور جب یہ کہا ولا غیرہ اس میں نفی غیریت ہے اور نفی غیریت اثبات للعینیت ہے۔

**قوله لان المفهوم من الشیء:** اس عبارت سے شارح دلیل قائم کرتے ہیں عینیت اور غیریت کے تناقض ہونے پر، حاصل اس کا یہ ہے کہ عینیت اور غیریت ایک دوسرے کی نقیض ہیں کیونکہ دو چیزوں کے مفہوم کا ایک ہونا عینیت ہے اور دونوں کے مفہوم کا ایک نہ ہونا غیریت ہے ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے مصنف نے جب یہ کہا کہ صفات عین ذات نہیں اس سے معلوم ہوا کہ صفات غیر ذات ہیں پھر جب مصنف نے یہ کہا کہ غیر ذات نہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ عین ذات ہیں تو عینیت اور غیریت دونوں کا ثبوت ہو اور دونوں کا ثبوت اجتماع النقیضین ہے۔

**قوله قلنا قد فسروا الغیریة:** اس عبارت سے شارح اعتراض مذکور کا جواب دینا چاہتے ہیں، جواب کا حاصل انکار تناقض اور اثبات واسطہ ہے کہ مشائخ اشاعرہ نے غیریت کی تفسیریوں کی ہیں کہ دو چیزوں کے درمیان غیریت کا مطلب یہ ہے کہ ایک کے وجود کا دوسرے کے عدم کے ساتھ تصور ممکن ہو یعنی دونوں میں سے ایک کا دوسرے سے انفکاک و زوال ممکن ہو اور مشائخ نے عینیت کی تفسیریوں کی ہے کہ دو چیزوں کا اس طور پر ہونا کہ دونوں کا مفہوم ایک ہو ان دونوں تفسیرین کے لحاظ سے عینیت اور غیریت کے درمیان واسطہ ہو سکتا ہے مثلاً باری تعالیٰ کی ذات اور اسکی صفات ہیں کہ دونوں کا مفہوم ایک نہیں تو باری تعالیٰ کی ذات اور صفات میں عینیت نہ ہوئی اور چونکہ باری تعالیٰ کی ذات اور صفات دونوں ازیلی ہیں دونوں کا زوال محال ہے اس لحاظ سے ایک کا دوسرے سے زوال ممکن نہ ہونے کے سبب غیریت بھی نہ ہوئی۔ اسی طرح جزء اور کل ہے مشائخ یہ کہتے ہیں کہ جزء کل کا عین بھی نہیں کیونکہ دونوں کا مفہوم ایک نہیں اسی طرح جزء کل کا غیر بھی نہیں مثلاً کسی نے یہ کہا لیس علی غیر عشرہ درہم اب شرع اور عرف اس شخص پر ساتھ کے درہم لازم نہیں کرتے ہیں بلکہ شرع اور عرف اس شخص پر ساتھ کے سے چند آحاد اور دس اتک لازم کر دیتے ہیں اور یہ آحاد جو دس اتک ہیں وہ عین عشرہ ہیں۔

**قوله والواحد من العشرہ یستحیل بقاؤه بدونھا:** یہ عبارت بیان ہے عدم تغاثر کل اور جزء کے لئے حاصل اس کا یہ ہے کہ بقاء واحد اس حیثیت سے کہ جزء ہے عشرہ کے لئے بغیر عشرہ کے محال ہے یعنی عدم عشرہ متلزم ہے عدم

واحد کے لئے بہتر یہ تھا کہ شارحؒ یوں کہتے کہ عدم عشرہ عین عدم واحد ہے۔

**قوله بخلاف صفات المحدثه:** صفات محدثہ جیسے، قیام زید، قعود ید صفات محدثہ اپنے موصوف سے زوال و انفکاک کو قبول کرتے ہیں تو صفات محدثہ اپنے موصوف کا غیر ہوں گی۔

**وفیه نظر لانهم ان ارادوا به صحة الانفکاک من الجانبین الخ الی قوله**

**ولایقال:**

**ترجمہ:** اور اس میں اشکال ہے اس لئے اگر انہوں نے امکان انفکاک سے جانبین سے انفکاک کا ممکن ہونا مراد لیا ہے تو یہ تعریف عالم اور صانع عالم کی وجہ سے اور عرض محل کی وجہ سے ٹوٹ جائے گی کیونکہ صانع کا عدم محال ہونے کی وجہ سے صانع کے عدم کے ساتھ عالم کے وجود کا تصور نہیں کیا جاسکتا اور نہ ہی عرض مثلاً سواد کے وجود کا بغیر محل کے اور یہ ظاہر ہے باوجودیکہ بالاتفاق مغائرت قطعی ہے اور اگر ایک ہی جانب سے کافی سمجھیں تو جزء اور کل اسی طرح ذات اور صفت کے درمیان مغائرت لازم آئے گی جزء کے بغیر کل کے اور ذات کے بغیر صفت کے پائے جانے کا امکان قطعی ہونے کی وجہ سے اور بغیر عشرہ کے واحد کے بقاء کا محال ہونا جو ذکر کیا گیا ہے اس کا فساد ظاہر ہے۔

**قوله وفیه نظر:** غیریت کی تعریف میں مشائخ نے جو امکان انفکاک کہا ہے اگر امکان انفکاک سے مراد امکان انفکاک من جانبین کہ دونوں میں سے ہر ایک کا وجود دوسرے کے عدم کے ساتھ متصور ہو تو تعریف منقوض ہو جاتی ہے عالم کا صانع کی طرف نسبت کرنے کی وجہ سے، اس لئے کہ صانع عالم سے انفکاک کو قبول کرتا ہے کیونکہ عالم حادث ہے اور عالم صانع سے انفکاک کو قبول نہیں کر سکتا ہے تو انفکاک صرف صانع کی طرف سے ہوئی دونوں طرف سے نہ ہوئی اسی طرح عرض کی نسبت کرتے ہوئے محل کی طرف کہ محل کا عرض سے انفکاک ہو سکتا ہے لیکن عرض کا محل سے انفکاک نہیں ہو سکتا ہے حالانکہ عالم اور صانع اسی طرح جسم اور سواد میں مغائرت قطعی ہے بعض مدققین جیسے علامہ خیالی نے اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ انفکاک سے مراد عام ہے انفکاک فی الوجود ہو یا انفکاک فی التحیز ہو تو کوئی اعتراض وارد نہیں ہوگا اس وجہ سے کہ صانع عالم سے انفکاک کو قبول کرتا ہے وجود میں اور عالم صانع سے انفکاک کو قبول کرتا ہے تحیز میں اسی طرح جسم عرض سے انفکاک کو قبول کرتا ہے وجود میں اور عرض جسم سے انفکاک کو قبول کرتا ہے تحیز میں، اور اگر غیریت کے تحقق کے لئے صرف ایک جانب سے انفکاک کو کافی سمجھیں تو کل اور جزء اسی طرح ذات اور صفت کے درمیان مغائرت لازم

آئیگی کیونکہ یہ بات قطعی ہے کہ جزء کا وجود بغیر کل کے جائز ہے اسی طرح ذات کا وجود بغیر صفت کے جائز ہے۔  
**قوله وما ذکر من استحالة:** اس عبارت سے شارحؒ اس بات کا دفعیہ کرنا چاہتے ہیں جو پہلے کہا تھا کہ واحد من العشرہ اس حیثیت سے کہ عشرہ کا واحد ہے اس کا وجود بغیر عشرہ کے محال ہے شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس کا فساد ظاہر ہے کیونکہ اگر عشرہ نہ رہے تو عشرہ جائے تو تسعہ کے اندر بھی واحد موجود ہے۔

### ولایقال المراد امکان تصور وجود کل منهما الخ الی قوله فان قیل :

**ترجمہ:** اور یہ نہ کہا جائے کہ مراد دونوں میں سے ہر ایک کے وجود کے تصور کا ممکن ہونا ہے دوسرے کے عدم کے ساتھ اگرچہ فرضی ہو اگرچہ محال ہو اور عالم کے وجود کا تصور کر لیا جاتا ہے پھر دلیل سے عالم کے ثبوت کا مطالبہ کیا جاتا ہے برخلاف جزء اور کل کے کہ جس طرح عشرہ کا بغیر واحد کے وجود محال ہے اسی طرح واحد من العشرہ کا عشرہ کے بغیر وجود محال ہے اس لئے کہ اگر اس کا وجود ہوگا تو وہ واحد من العشرہ نہیں ہوگا اور حاصل یہ ہے کہ وصفی اضافت معتبر ہے اور اس صورت میں انفکاک کا محال ہونا ظاہر ہے اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ مشائخ نے اس بنیاد پر کہ صفات کے عدم کا ان کے ازلی ہونے کے سبب تصور نہیں کیا جاسکتا صفات کے درمیان مغائرت نہ ہونے کی صراحت کی ہے باوجود اس بات کے یقینی ہونے کے کہ بعض صفات مثلاً عالم کے وجود کا تصور کیا جاتا ہے پھر کسی دوسری صفت کے اثبات کا مطالبہ کیا جاتا ہے اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ انہوں نے اس معنی کا ارادہ نہیں کیا ہے علاوہ اس کے یہ بات عرض اور محل میں درست نہیں رہتی اور وصف اضافت کا اعتبار کیا جائے تو ہر دو اضافی چیزوں مثلاً آب اور ابن اور اخوین اور جیسے علت اور معلول بلکہ غیرین کے درمیان بھی مغائرت نہ ہونی لازم آئے گی اس لئے کہ غیریت اسماء اضافیہ میں سے ہے اور اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

(حل عبارت)

**قوله=ولا یقال:** مشائخ نے غیریت کی جو تفسیر کی تھی کہ ایسے دو موجود جن میں سے ہر ایک کے وجود کا دوسرے کے عدم کے ساتھ تصور ممکن ہو اس تفسیر کی بعض نے ایسی توجیہ ذکر کی ہے جس سے مشائخ پر وارد شدہ اعتراض دفع ہو جاتا ہے، توجیہ یہ کی ہے کہ دونوں مغائرت میں سے ہر ایک کے وجود کا تصور دوسرے کے عدم کے ساتھ ممکن ہو اگرچہ دوسرے کا عدم فرضی اور محال ہو اب کوئی اعتراض وارد نہیں ہوگا کیونکہ غیریت کی تفسیر میں جو امکان اور انفکاک ہے اگر امکان



انفکاک من جانبین مراد ہو تو عالم اور صانع کے درمیان مغائرت ثابت ہوگی جس طرح صانع کے وجود کا تصور عالم کے عدم کے ساتھ ممکن ہے اسی طرح عالم کے وجود کا تصور صانع کے عدم کے ساتھ ممکن ہے کیونکہ پہلے عالم کے وجود کا تصور ہوتا ہے پھر صانع کے وجود اور ثبوت کا برہان سے مطالبہ ہوتا ہے اگر عالم کے وجود کا تصور صانع کے عدم کے ساتھ ممکن نہ ہوتا تو دلیل اور برہان کو طلب کرنا عبث ہوتا بلکہ محال ہوتا۔

**قوله بخلاف الجزء مع الكل:** جزء اور کل میں ایک کے وجود کا دوسرے کے عدم کے ساتھ تصور ممکن نہیں کیونکہ جس طرح عشرہ جو کے کل ہے اسکے وجود کا واحد کے عدم کے ساتھ ممکن نہیں اسی طرح واحد من العشرہ جو کے جزء ہے عشرہ کا اسکے وجود کا تصور بغیر عشرہ کے ممکن نہیں اس حیثیت سے کہ وہ واحد من العشرہ ہے تو اس لحاظ سے عشرہ اور واحد من العشرہ کے درمیان مغائرت ثابت نہ ہوگی یہی حال ذات مع صفت کے ہے جبکہ ذات کے اندر یہ اعتبار کیا جائے کہ یہ ذات ہے اس صفت کے لئے۔

**قوله لانا نقول:** اس عبارت سے شارح توجیہ مذکورہ کا دفع کرنا چاہتے ہیں حاصل اسکا یہ ہے کہ وہ مشائخ جنہوں نے غیریت کی تفسیر امکان انفکاک کے ساتھ کی ہے ان مشائخ نے صفات کے درمیان عدم مغائرت کی تصریح کی ہے مشائخ نے یہ کہا ہے کہ علم قدرت کے مغایر نہیں مشائخ کی یہ بات مبنی ہے اس بات پر کہ صفات کا عدم متصور نہیں کیونکہ صفات ازلی ہیں ازلی پر عدم کا طاری ہونا محال ہے تو اگر توجیہ مذکورہ کو درست تسلیم کیا جائے تو صفات میں بھی مغائرت لازم آئیگی مثلاً اولاً صفت علم کے وجود کا تصور کیا جاتا ہے پھر دوسری مثلاً کلام کے ثبوت پر دلیل طلب کی جاتی ہے اسکا تقاضا یہ ہے کہ صفت علم اور صفت میں مغائرت مانی جائے تو جن لوگوں نے یہ توجیہ ذکر کی ہے یہ مشائخ کی تصریحات کے خلاف ہے۔

**قوله مع انه لا يستقيم:** اس عبارت سے شارح دوسری وجہ ذکر کرتے ہیں توجیہ مذکورہ کے بطلان پر پہلا وجہ جو شارح نے ذکر کیا وہ غیریت کی تعریف کے مانع ہونے کو باطل کر دیتا ہے اور یہ دوسری وجہ غیریت کی تعریف کے جامع ہونے کو باطل کر دیتا ہے حاصل اسکا یہ ہے کہ وجود عرض کا تصور بغیر محل کے محال ہے توجیہ مذکور کے لحاظ سے جب دیکھا جائے تو لازم ہے کہ عرض اور محل میں مغائرت نہ ہو حالانکہ عرض اور محل میں مغائرت ہے۔

**قوله ولو اعتبرت الاضافت:** اس عبارت سے شارح تیسری وجہ ذکر کرتے ہیں توجیہ مذکور کے باطل ہونے

پر، توجیہ مذکور کے قائل نے یہ کہا تھا۔ والحاصل ان وصف الاضافت معتبر۔ شارح رد کر کے فرماتے ہیں کہ اگر وصف اضافت کو معتبر مانا جائے تو ہر ان دو چیزوں میں عدم مغائرت لازم آئیگی جن کے درمیان علاقہ تضایف کا ہو، متضایفین ان دو چیزوں کو کہتے ہیں جن کے درمیان نسبت متکررہ ہو یعنی ایسی نسبت ہو جن میں سے ایک کا تعقل دوسری کی تعقل پر موقوف ہو پھر عام ہے چاہے یہ دونوں نسبت ایک نوع سے ہو جیسے اخوة، یا دونوع سے ہو جیسے ابوة اور بنوة، تو توجیہ مذکور کے لحاظ سے اب اور ابن کے درمیان اسی طرح علت اور معلول کے درمیان مغائرت نہ ہونی چاہئے حالانکہ ان کے درمیان مغائرت کا نہ ہونا قطعی طور پر باطل ہے۔

**فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم الخ الي قوله وذكر في التبصرة:**

**ترجمہ:** پھر اگر کہا جائے کہ ایسا کیوں نہیں ہو سکتا کہ لاہو ولا غیرہ سے مشائخ کی مراد یہ ہو کہ وہ صفات مفہوم کے اعتبار سے عین ذات نہیں ہیں اور وجود خارجی کے اعتبار سے غیر ذات نہیں اس لئے کہ دونوں کے درمیان وجود کے اعتبار سے اتحاد شرط ہے تاکہ حمل درست ہو اور مفہوم کے اعتبار سے تغایر تاکہ حمل مفید ہو جیسا کہ ہمارے قول الا انسان کا تب میں برخلاف ہمارے قول الا انسان حجر کے کہ وہ صحیح نہیں اور ہمارے قول الا انسان انسان کے کہ وہ مفید نہیں، ہم کہیں گے کہ یہ بات ماموتہ درجیہ الفاظ میں ذات کے مقابلے میں درست ہے علم و قدرت جیسی چیزوں میں درست نہیں ہے حالانکہ کلام ان کے بارے میں ہے اور نہ اجزاء غیر محمولہ مثلاً واحد من العشرہ اور یہ زید میں درست ہوگی۔

(حل عبارت)

**قوله = فان قيل:** اشاعرہ نے صفات کے بارے میں جو یہ کہا تھا لاہو ولا غیرہ۔ تو اشاعرہ پر اعتراض وارد ہوا تھا کہ اس سے تو ارتقاغ نقیضین اور اجتماع نقیضین کی خرابی لازم آئیگی بعض نے لاہو ولا غیرہ کی ایسی توجیہ ذکر کی ہے جس سے اشاعرہ پر وارد شدہ اعتراض دفع ہو جاتا ہے، توجیہ یہ ذکر کی ہے کہ اشاعرہ کی مراد لاہو سے یہ ہے کہ بحسب المفہوم صفات عین ذات نہیں اور ولا غیرہ سے اشاعرہ کی مراد بحسب الوجود صفات غیر ذات نہیں جیسا کہ تمام محمولات میں یہی حکم ہوتا ہے کیونکہ موضوع اور محمول میں وجود کے لحاظ سے اتحاد شرط ہے تاکہ حمل صحیح ہو جائے اسی وجہ سے زید کا حمل عمر پر صحیح نہیں کیونکہ دونوں میں اتحاد بحسب الوجود نہیں اور موضوع و محمول میں تغایر بحسب المفہوم شرط ہے تاکہ حمل مفید ہو جائے کیونکہ اگر مفہوم کے لحاظ سے تغایر نہ ہو تو حمل الشی علی نفسہ لازم آئیگا اور شئی کو اپنی ذات پر حمل کرنا عبث ہے

اَلْاِنْسَانُ کَاتِبُ کَهْنَاتٍ صَحیح ہے کیونکہ کاتب جو محمول ہے انسان پر وہ انسان کے ساتھ وجود میں متحد ہے اور مفہوم میں مغایر ہے حمل کی شرائط کے موجود ہونے کی وجہ سے یہ مثال صحیح ہے بخلاف اسکے کہ یوں کہا جائے اَلْاِنْسَانُ حُرٌّ کہ یہ حمل صحیح نہیں ہے اور بخلاف اسکے کہ یوں کہا جائے اَلْاِنْسَانُ اِنْسَانٌ کہ یہ حمل غیر مفید ہے کیونکہ موضوع اور محمول کے درمیان تغایر بحسب المفہوم نہیں ہے تو اشاعرہ نے صفات کے بارے میں جو یہ کہا تھا لَا هُوَ وَلَا غَيْرُهُ، انکی مراد یہ ہے کہ صفات مفہوم کے اعتبار سے عین ذات نہیں بلکہ غیر ہیں اور وجود خارجی کے اعتبار سے غیر ذات نہیں بلکہ عین ہیں۔

**قوله قلنا:** اس عبارت سے شارحؒ توجیہ مذکور کا رد کرتے ہیں حاصل اسکا یہ ہے کہ یہ جائز نہیں کہ مشائخ کی مراد یہی ہو جس کو صاحب توجیہ نے ذکر کی ہے اس وجہ سے کہ اتحاد بحسب الوجود اور تغایر بحسب المفہوم صفات مشتقہ میں تو صحیح ہے کیونکہ صفات مشتقہ ذات پر محمول ہوتی ہے جیسے۔ اللہ عالم۔ اللہ قادر۔ سمیع۔ وغیرہ، لیکن صفات میں یہ توجیہ نہیں چل سکتی ہے کیونکہ صفات ذات پر محمول نہیں ہوتی ہے اللہ علم۔ اللہ قدرت۔ نہیں کہہ سکتے ہیں اور اشاعرہ جو لَا هُوَ وَلَا غَيْرُهُ کہتے ہیں وہ صفات کے بارے میں کہتے ہیں نہ کہ اسماء صفات کے بارے میں۔

**قبوله ولا فی الاجزاء الغیر المحمولة:** اجزاء کو غیر محمول کے ساتھ مقید کر کے احتراز کیا اجزاء محمولہ سے، اجزاء محمولہ جنس اور فصل ہوتے ہیں جیسے حیوان اور ناطق انکا حمل صحیح ہے چنانچہ زید حیوان کہہ سکتے ہیں زید ناطق کہہ سکتے ہیں، اجزاء غیر محمولہ کا اپنے کل پر حمل درست نہیں چنانچہ اَوَّاحِدٌ عَشْرَةٌ نہیں کہہ سکتے ہیں اسی طرح اَلْیَدُ زَیْدٌ نہیں کہہ سکتے ہیں۔

**فائدہ:** علامہ عبدالعزیز فرہارویؒ لکھتے ہیں کہ صاحب مواقف کے کلام کی ایسی توجیہ کی جاسکتی ہے کہ پھر اس پر اعتراض وارد نہ ہو، حاصل اسکا یہ ہے کہ صاحب مواقف نے اشاعرہ کے کلام کی جو توجیہ کی ہے وہ فقط صفات الہیہ میں ہے اگرچہ سوئی کلام سے عموم معلوم ہو رہا ہے تو پھر اجزاء غیر محمولہ کو لیکر اعتراض نہیں کیا جاسکتا ہے۔

**وذكر فی التبصرة ان کون الواحد من العشرة الخ الی قوله وهی العلم:**

**ترجمہ:** اور تبصرہ میں مذکور ہے کہ واحد من العشرہ اور یزدید کا اس کا غیر ہونا ایسی بات ہے جس کا جعفر بن حارث کے علاوہ متکلمین میں کوئی بھی قائل نہیں ہے اور اس مسئلہ میں اس نے تمام معتزلہ کی مخالفت کی ہے اور یہ بات اس کی دیگر جاہلانہ باتوں میں سے شمار کی گئی ہے اور یہ اس لئے کہ عشرہ تمام افراد کا یوں کا نام ہے ہر فرد کو اس کے علاوہ افراد کے

ساتھ شامل ہے پس اگر واحد عشرہ کا غیر ہوگا تو اپنا ہی غیر ہوگا اس لئے کہ وہ عشرہ میں سے ہے اور یہ کہ عشرہ بغیر واحد کے موجود ہو اور اسی طرح اگر یزد زید کا غیر ہوگا تو اپنا ہی غیر ہوگا یہ صاحب تبصرہ کی بات تھی اور اس کے اندر جو ضعف ہے وہ مخفی نہیں۔

(حل عبارت)

**قوله وذكر في التبصرة:** اس عبارت سے شارح صاحب تبصرہ کے قول کو بطور سند کے پیش کرتا ہے کہ اجزاء غیر محمولہ نہ اپنے کل کے عین ہیں اور نہ غیر ہیں صاحب تبصرہ نے کہا ہے کہ واحد من العشرہ کا عشرہ کے غیر ہونے کا اور یزد زید کا زید کے غیر ہونے کا متکلمین میں سے کوئی بھی قائل نہیں ہے صرف جعفر بن حارث معتزلی اس کا قائل ہے جس پر تمام معتزلہ نے اسکی مخالفت کی ہے اور جعفر بن حارث کی اس بات کو اسکی جہالت پر محمول کیا ہے مخالفت اس وجہ سے کی ہے کہ جعفر بن حارث کا یہ قول عرف اور لغت کے مخالف ہے اس لئے کہ عشرہ اُن تمام افراد کے مجموعہ کا نام ہے جن سے وہ مرکب ہے لہذا ہر فرد پر صادق آئیگا کہ وہ باقی نو افراد کے ساتھ ملکر عشرہ ہے اب اگر واحد من العشرہ کا عشرہ کا غیر ہوگا تو چونکہ اس عشرہ میں خود بھی داخل ہے تو واحد اپنی ذات کا غیر ہوگا۔

**قوله وان يكون العشرة بدونہ:** اس عبارت میں جو لفظ ان ہے اسکو کسرہ کے ساتھ پڑھنا بھی جائز ہے اس وقت یہ ان نافیہ ہوگا معطوف ہے شارح کے قول لائے من العشرۃ پر، معنی یہ ہوگا کہ عشرہ بغیر واحد کے موجود نہیں ہوگا۔ بعض یہ کہتے ہیں کہ ان مفتوحہ ناصبہ ہے معطوف ہے لصار ینکسب المعنی پر جب ان مفتوحہ ناصبہ ہو تو معنی یہ ہوگا کہ لازم آئیگا وجود عشرہ بغیر واحد کے اسی طرح اگر یزد زید کا غیر ہوگا تو یزد اپنی ذات کا بھی غیر ہوگا کیونکہ زید تو نام ہے ہر عضو بمعہ تمام اعضاء کے تو زید میں وہ بھی داخل ہے اور شئی کا اپنی ذات کا غیر ہونا باطل ہے۔

**قوله ولا يخفى:** شارح فرماتے ہیں کہ اس قول میں ضعف ہے وجہ ضعف یہ ہے کہ شئی کا کسی شئی میں سے ہونا اور اسکے بغیر موجود نہ ہونا یہ عدم مغایرت پر دلالت نہیں کرتا ہے حاصل یہ کہ شئی کا کسی شئی کے کل کا مغایر ہونا اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ وہ اس کے اجزاء میں سے ہر ہر جزء کے مغایر ہو۔

وهی صفاته الازلیة العلم الخ الی قوله والارادہ:

**ترجمہ:** اور اللہ تعالیٰ کی صفات ازلیہ علم ہے اور وہ ایسی ازلی صفت ہے جس سے معلومات منکشف ہوتی ہیں ان کے

ساتھ اس صفت کا تعلق قائم ہونے کے وقت، اور قدرت ہے وہ ایسی ازلی صفت ہے جو مقدمات میں مؤثر ہوتی ہے انکے ساتھ اس کا تعلق قائم ہونے کے وقت، اور حیوۃ ہے اور وہ ایسی ازلی صفت ہے جو علم کی صحت اور امکان کا باعث ہوتی ہے، اور قوت ہے یہ قدرت ہی کے معنی میں ہے، اور سمع ہے وہ ایسی صفت ہے جس کا تعلق مسموعات کے ساتھ ہے، اور بصر ہے وہ ایسی صفت ہے جس کا تعلق مبصرات کے ساتھ ہوتا ہے پس ان دونوں کے ذریعہ انکشاف تام ہوتا ہے نہ خیال اور وہم کے طریقہ پر نہ حاسہ بصر کے متاثر ہونے اور نہ ہوا پہنچنے کے واسطے سے اور ان کے قدیم ہونے سے مسموعات اور مبصرات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا اس لئے کہ یہ سب قدیم صفات ہیں حوادث کے ساتھ ان کا تعلقات حادث ہیں۔

(حل عبارت)

**قوله وهي صفة ازلية:** ازلیہ کا قید احترازی ہے صفت مخلوقات سے احتراز کرنا مقصود ہے مخلوقات کی صفت ازلی نہیں ہے۔

**قوله تنكشف المعلومات:** اس عبارت پر کوئی اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ انکشاف کسی چیز کے معلوم ہونے کا نام ہے تو معلومات کی طرف انکشاف کی نسبت کرنا یہ جائز نہ ہونی چاہیے کیونکہ اس میں تحصیل حاصل کی خرابی لازم آئیگی اس کا جواب یہ ہے کہ معلومات کی تاویل مابین شأنہا ان لعلم کے ساتھ کریں گے یعنی وہ چیزیں جن میں معلوم بننے کی صلاحیت واستعداد موجود ہو۔

**اعتراض:** علم کی اس تعریف پر ایک اور اعتراض وارد ہوتا ہے کہ علم کی یہ تعریف دوری ہے اس میں دور لازم آتا ہے حالانکہ دور باطل ہے۔

**جواب:** اس اعتراض کے دو جواب ہیں۔ ایک یہ کہ معلومات سے مراد اشیاء کی ذوات ہیں بغیر لحاظ کرتے ہوئے صفت معلومیہ کا ان کے ساتھ۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ محدود علم اصطلاحی ہے اور حد میں جو علم واقع ہے اس سے مراد علم لغوی ہے۔

**قوله عند تعلقها بها:** اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا دفعیہ کرنا چاہتے ہیں اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ ازل میں اگر علم الہی کا تعلق اس بات سے تھا کہ زید گھر میں ہے تو یہ غیر مطابق للواقع ہے اور اگر علم الہی کا تعلق اس بات سے تھا کہ زید گھر میں داخل ہوگا تو دخول کے بعد علم کا تعلق اس سے ہے کہ زید گھر میں ہے پھر جب زید گھر سے خارج ہو گیا

تو علم کا تعلق اس سے ہے کہ زید پہلے گھر میں تھا یہ تو علم الہی میں تغیر لازم آیا حالانکہ تغیر حدوث کو مستلزم ہے حدوث ازلیت کے منافی ہے۔ جواب اس اشکال کا یہ ہے کہ علم کا معلومات کے ساتھ دو قسم کا تعلق ہوتا ہے ایک وہ تعلق ہے جو کہ قدیم ہے ہر اس چیز کو شامل ہے جس کے ساتھ علم کا تعلق ممکن ہو ازلیات ممکنات حادثات محالات میں سے یہ تعلق حادث ہے، اور دوسرا وہ تعلق ہے جو مجددات کے ساتھ مختص ہے مجددات کے وجود کے وقت موجود ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کا علم ازل میں اس بات کے ساتھ متعلق تھا کہ زید گھر میں داخل ہوگا پھر زید گھر میں داخل ہو گیا تو اللہ تعالیٰ کا علم اس بات سے متعلق ہے کہ زید گھر میں داخل ہے اور جب زید گھر سے نکلا تو علم کا تعلق اس بات سے ہے کہ زید گھر میں داخل تھا ان میں سے پہلا تعلق ازلی ہے اخیر دو تعلق حادث ہے تو یہ تغیر تعلق میں ہوا نہ کہ صفت میں اور تغیر تعلق تغیر صفت کو مستلزم نہیں ہے۔

**فائدہ:** علامہ عبدالعزیز فرہارویؒ تعلق صفت کے بارے میں ایک مثال پیش کرتے ہیں کہ جیسے ستون کو حرکت دی جائے تو وہ ستون کبھی تو آپکے دائیں جانب کبھی بائیں جانب کبھی آپکے آگے اور کبھی پیچھے ہوتا ہے حالانکہ ستون بذاتہ اپنی حالت پر ہے تغیر جو واقع ہو چکا ہے وہ آپکی طرف نسبت کرنے کی وجہ سے ہے۔

**قوله وہی صفة ازلیة:** اس عبارت میں تو ثرئی المقدورات بظاہر اشعریہ کے مذہب پر مبنی ہے اشعریہ یہ کہتے ہیں کہ تکوین مستقل صفت نہیں بلکہ راجع ہے قدرت کی طرف۔ ماثر یہ کہتے ہیں کہ قدرت صفت مصححہ ہے ارادہ صفت مرجحہ ہے تکوین صفت مؤثرہ ہے مگر یہ کہ تاثیر میں تاویل کی جائے تاویل یہ ہوگی کہ قدرت شئی کو واجب تعالیٰ سے ممکن الصدور بنانے میں مؤثر ہے۔

**قوله عند تعلقها بها:** اس بات میں اختلاف واقع ہو چکا ہے کہ قدرت کا تعلق مقدورات کے ساتھ قدیم سے یا حادث، جو حضرات صفت تکوین کے قائل ہیں ان کے نزدیک قدرت کا تعلق مقدورات کے ساتھ قدیم ہے کیونکہ ذات باری تعالیٰ سے مقدور کا صادر ہونا کسی زمانے کے ساتھ مختص نہیں ہے، اور جو حضرات صفت تکوین کی نفی کرتے ہیں جیسے اشعریہ ان میں سے بعض کہتے ہیں کہ قدرت کا تعلق مقدورات کے ساتھ قدیم ہے کیونکہ قدرت کا ازل میں مقدورات کے ایجاد کے ساتھ تعلق ہو چکا ہے مخصوص اوقات میں جب وہ وقت حاضر ہو جاتا ہے تو مقدور عدم سے نکل جاتا ہے، اور بعض کہتے ہیں کہ قدرت کا تعلق مقدور کے ساتھ حادث ہے شارحؒ کے نزدیک بھی یہی قول مختار ہے۔

**قوله وہی بمعنی القدرة:** مصنفؒ کا قوت کو یہاں ذکر کرنا دو وجہ سے ہے ایک یہ کہ تنبیہ کرنا ہے اس بات پر کہ

قوت اور قدرت دونوں مترادف ہیں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اشارہ کرنا ہے اس بات کی طرف کہ ذات باری تعالیٰ پر لفظ قوی کا اطلاق کرنا درست ہے۔

**قوله لا على سبيل التخيل:** خزانہ خیال میں جو صورتیں جمع ہو جاتی ہیں انکے ادراک کو تخیل کہا جاتا ہے جیسے کہ مثلاً زید کو دیکھا یا کسی نے کوئی آواز سنی تو انکی صورتیں حاسہ خیال میں مدغم ہو جاتی ہیں لیکن یہ ادراک اُس ادراک سے کمزور ہے جو ادراک سمع اور بصر سے ہوتا ہے۔

**قوله والتوهم:** محسوسات جو معانی جزئیہ غیر محسوسہ موجود ہوتی ہیں انکے ادراک کو توہم کہا جاتا ہے جیسے شجاعہ زید کہ اسکا ادراک حاسہ وہم کے ذریعہ سے ہوتا ہے نہ کہ سمع اور بصر کے ذریعہ۔

**فائدہ:** اس کلام سے شارح کا مقصد تاکید ہے ماقبل جو ”ادراکاً تاماً“ کہا تھا اس کے لئے، اس لئے کہ علم بالمسموعات اور علم بالمبصرات ایسا ادراک ہے جو کہ تخیل اور توہم کے ساتھ مشابہ ہے لیکن ادراک تام نہیں ادراک تام وہ ہے جو حاصل ہو سمع یا بصر کے ذریعہ۔

**قوله ولا على تاثر حاسه ووصول هواء:** اس عبارت سے شارح ایک شبہہ کا دفعیہ کرنا چاہتے ہیں یہ شبہہ فلاسفہ کی طرف سے وارد ہوا ہے، شبہہ یہ ہے کہ حاسہ سمع اور حاسہ بصر اس وقت تک ادراک نہیں کر سکتے ہیں جب تک حاسہ سمع شئی مسموع کا اثر قبول نہ کرے اسی طرح کسی آواز کے سننے کے لئے ضروری ہے کہ کان کے سوراخ میں ہوا پہنچ جائے حالانکہ اللہ تعالیٰ کی ذات تو اعضاء و جوارح سے پاک ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حاسہ کا اثر کو قبول کرنا اور ہوا کا پہنچنا یہ حیوانات میں ہوتے ہیں واجب تعالیٰ کو حیوانات پر قیاس کرنا یہ حماقت ہے۔

**قوله ولا يلزم من قدمها:** اس عبارت سے شارح فلاسفہ کی طرف سے وارد ہونے والا ایک اور شبہہ کا دفعیہ کرنا چاہتے ہیں فلاسفہ یہ شبہہ پیش کرتے ہیں کہ صفت سمع اور صفت بصر کو اگر ازل میں ثابت مانی جائے باوجود اسکے کہ مسموعات اور مبصرات حادث ہیں یہ سفسطہ ہے، شارح اس شبہہ کو دفع کر کے فرماتے ہیں کہ صفت کے قدیم ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ مسموعات اور مبصرات بھی قدیم ہو جیسے کہ علم اور قدرت کے قدیم اور ازلی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ معلومات اور مقدمات بھی قدیم ہو، سمع اور بصر وغیرہ صفات قدیمہ ہیں حوادث کے ساتھ ان کے تعلقات حادث ہوتے ہیں۔

والارادة والمشية وهما عبارتان عن صفة في الحي الخ الى قوله وفيما ذكر:

**ترجمہ:** اور ارادہ اور مشیت ہے اور ان دونوں سے مراد زندہ میں ایک ایسی صفت ہے جو قدرت کا تعلق سب کے ساتھ برابر ہونے اور علم کا تعلق وقوع کے تابع ہونے کے ساتھ خاص کرنے کا مقتضی ہوتی ہے۔

(حل عبارت)

**قوله وهما عبارتان:** جمہور کے نزدیک ارادۃ اور مشیۃ دونوں مترادف الفاظ ہیں لغۃً اور اصطلاحاً۔

**فائدہ:** ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ ارادۃ اور مشیۃ ذاتِ باری تعالیٰ میں ایک ہی ہیں اس پر دلیل یہ قائم کرتے ہیں کہ اللہ تبارک و تعالیٰ ایک مقام پر فرماتے ہیں ﴿يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾ اور دوسری آیت میں فرماتے ہیں ﴿إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ لیکن بندوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے ارادۃ اور مشیۃ جدا جدا صفتیں ہیں اس پر دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے یوں کہا کہ 'أَرَدْتُ طَلَاكَ' تو طلاق واقع نہیں ہوگا لیکن اگر بیوی سے یوں کہا 'شئتُ طلاقك' تو طلاق واقع ہو جاتا ہے (انتہی کلامہ)۔ کرامیہ کہتے ہیں کہ ارادۃ صفتِ حادثہ ہے مشیۃ صفتِ قدیمہ ہے کرامیہ کے اس قول کا بطلان بالکل ظاہر ہے کیونکہ اگر ارادہ صفتِ حادثہ ہو تو محتاج ہوگی دوسری صفتِ حادثہ کی طرف وہ بھی حادث ہے تو محتاج ہوگی تیسری صفتِ حادثہ کی طرف تو تسلسل لازم آئے گا تسلسل باطل ہے تو کرامیہ کا یہ قول باطل ہے۔

**قوله تخصيص احد المقدورين:** مقدورین سے مراد فعل اور ترک فعل ہے۔

**قوله مع استواء نسبة القدرة:** اس عبارت سے شارح صفتِ ارادہ کے ثبوت پر دلیل قائم کرتے ہیں نیز اس بات پر دلیل قائم کرتے ہیں کہ صفتِ ارادہ غیر ہے قدرت سے، حاصل اس دلیل کا یہ ہے کہ قدرت ایسی صفت ہے جس کے ذریعہ فعل اور ترک فعل دونوں صحیح ہیں فعل اور ترک فعل دونوں کی طرف قدرت کی نسبت برابر ہے اسی طرح اوقات کی طرف بھی قدرت کی نسبت برابر ہے اب اگر صفتِ قدرت سے کوئی فعل کسی وقت میں صادر ہو جائے مثلاً فرض کرے کہ صبح کے وقت میں صفتِ قدرت سے کوئی فعل صادر ہو گیا تو ترجیح بلا مرجح کی خرابی لازم آئے گی کیونکہ قدرت کی نسبت تو تمام اوقات اور تمام مقدورات کی طرف برابر ہے لہذا ایک اور صفت کی ضرورت ہے جس صفت کی وجہ سے صبح کے وقت میں مقدور کے ہونے کو ترجیح مل گئی ہے وہ صفت ارادہ الہی ہے۔



## وفیما ذکر تنبیہ علی الرد علی من زعم الخ الی قوله والفعل:

**ترجمہ:** اور مذکورہ تین میں ان لوگوں کی تردید پر تنبیہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ مشیت قدیم ہے اور ارادہ حادث ہے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور ان لوگوں کی تردید پر بھی تنبیہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اپنے فعل کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مجبور نہیں ہے اور نہ سہو کرنے والا ہے نہ مغلوب ہے اور دوسرے کے فعل کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس فعل کا امر فرمانے والا ہے کیسے ہو سکتا ہے دراصل حالیکہ اس نے ہر مکلف کو ایمان اور دیگر واجبات کا امر فرمایا ہے اور اگر وہ ارادہ بھی رکھتا تو ضرور واقع ہوتا۔

(حل عبارت)

**قوله وفیما ذکر:** پہلے سے یہ بات ثابت ہو چکی تھی کہ ارادۃ اور مشیت دونوں مترادف ہیں اور دونوں کی تعریف کی گئی صفة فی الحی توجب التخصیص احد المقدورین الخ کے ساتھ اور ماتن کا ان دونوں کو صفات ازیلہ میں ذکر کرنا یہ تنبیہ ہے کرامیہ پر رد کرنے کے لئے، کرامیہ یہ کہتے ہیں کہ مشیت قدیم ہے ارادہ حادث ہے مشیت کا تعلق مطلق ایجادشی کے ساتھ ہے اور ارادۃ کا تعلق وقت مخصوص میں ایجادشی کے ساتھ ہے اور کرامیہ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قیام الحوادث کو جائز سمجھتے ہیں۔

**قوله قائمة بذات الله:** اس عبارت سے بعض معتزلہ پر بھی رد کرنا مقصود ہے بعض معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا اپنے کسی فعل کا ارادہ کرنے کا یہ معنی ہے کہ اس فعل کے کرنے میں وہ مجبور نہیں ہے سہوہ کرنے والا نہیں ہے اور نہ اللہ تعالیٰ اس فعل کے کرنے میں مغلوب ہے کہ غیر نے غلبہ پایا ہو اس پر فعل کرنے سے منع کیا ہو، معتزلہ میں سے یہ گمان کرنے والا حسین بخار ہے اور یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا فعل عبد کا ارادہ کرنے کا یہ مطلب ہے کہ اس نے بندہ کو اس فعل کا امر فرمایا ہے شارح ان معتزلہ پر رد کر کے فرماتے ہیں کہ ارادہ امر کے معنی میں کیسے ہو سکتا ہے اللہ تعالیٰ نے ہر مکلف کو ایمان اور دیگر واجبات کا امر فرمایا ہے باوجود اسکے کہ اکثر مکلفین کفار اور عصات ہیں اگر اللہ تعالیٰ ان سے صدور ایمان اور واجبات کے وقوع کا ارادہ کرتے تو تمام سے صدور ایمان اور واجبات واقع ہوتے حالانکہ تمام سے صدور ایمان اور واجبات کا وقوع نہیں تو معلوم ہوا کہ ارادہ امر کے معنی میں نہیں۔

والفعل والتخلیق عبارتان عن صفة ازیلیۃ الخ الی الکلام:

**ترجمہ :** اور فعل اور تخلیق ہے ان دونوں سے مراد ایک ایسی ازلی صفت ہے جسکو تکوین کہا جاتا ہے اور جلد ہی اس کی تحقیق آئے گی اور لفظ خلق سے اس کا زیادہ تر استعمال مخلوق کے معنی میں ہونے کی وجہ سے اعراض کیا اور ترزیق بھی ہے یہ ایک مخصوص تکوین ہے اس کی صراحت اس بات کی جانب اشارہ کرنے کے لئے کی ہے کہ تخلیق اور تصویر اور ترزیق اور اَحیاء اور اَمات وغیرہ جیسے افعال جن کی اسناد اللہ تعالیٰ کی طرف کی جاتی ہے سب کا حاصل ایک ایسی ازلی صفت ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے وہ صفت تکوین ہے ایسا نہیں جیسا اشعری نے کہا کہ یہ سب امور اضافیہ ہیں اور صفات افعال ہیں۔

(حل عبارت)

**قوله عبارتان عن صفة ازلیة :** فعل اور تخلیق دونوں ایک ایسی صفت سے عبارت ہے جسکو تکوین کہتے ہیں تکوین اس کے مشہور ترین اسماء میں سے ہے تکوین کی تعریف اخراج المعلوم من المعلوم الی الوجود کے ساتھ کی گئی ہے پھر اگر یہ چیز جو عدم سے وجود کی طرف نکلی ہے اگر وہ رزق ہے تو تکوین ترزیق ہے اگر صورت ہو تو تکوین تصویر ہے۔ علیٰ ہذا القیاس۔

**قوله وعدل عن لفظ الماضي :** ماتن نے لفظ ماضی سے عدول کیا خلق نہیں کہا بلکہ تخلیق کہا شارح اس کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ خلق کا استعمال مخلوق میں زیادہ مشہور ہے کیونکہ خلق بمعنی مخلوق بنسبت خلق بمعنی ایجاد کے زیادہ مشہور ہے تو اگر ماتن خلق کہتے تو یہ غلط فہمی ہو سکتی تھی کہ خلق بمعنی مخلوق اللہ تعالیٰ کی صفت ہے حالانکہ مخلوق حادث ہے اور قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ محال ہے۔

**فائدہ :** بعینہ یہی وجہ لفظ رزق سے ترزیق کی طرف ممدول کرنے میں بھی ہے اور ساتھ ساتھ داعی مناسبت بھی موجود ہے لفظ تخلیق کے ساتھ۔

**قوله صرح به :** شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے ترزیق کے ساتھ تصریح کی حالانکہ ترزیق تو فعل اور تخلیق میں داخل تھی یہ اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کی ہے کہ تخلیق اور تصویر ترزیق وغیرہ جیسے روح۔ خفض۔ تعظیم۔ تغذیب وغیرہ جیسے افعال جن کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جاتی ہے سب کا حاصل یک ایسی حقیقی ازلی صفت ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے وہ صفت تکوین ہے یعنی ہر ایک ان میں سے تکوین ہے صرف اسماء

متعدد ہیں یہ تعدد اسماء تعدد و متعلقات کی وجہ سے ہیں۔

**قوله لا کما زعم الاشعری:** اس عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ شارحؒ کے نزدیک مختار مذہب وہ ہے جو ماتن کا ہے یعنی ماترید یہ کا مذہب جو یہ کہتے ہیں کہ صفات حقیقہ ازلیہ کی تعداد آٹھ ہیں لیکن یہ کہنا درست نہیں بلکہ شارحؒ کے نزدیک مختار مذہب امام ابو الحسن اشعریؒ کا ہے۔ جو صفات کی تعداد ساتھ بتلاتے ہیں۔ جیسے کہ شارحؒ نے اسی شرح میں اس پر تصریح کی ہے لیکن یہاں شارحؒ نے مصنفؒ کے کلام کی تفسیر کے موافق طریقہ اختیار کیا ہے۔

**قوله من انها اضافات:** یہاں سے شارحؒ امام اشعریؒ کے قول کو بیان کرتے ہیں۔ امام اشعریؒ یہ کہتے ہیں کہ کوین صفت حقیقی نہیں ہے بلکہ قدرت اور ارادہ کا تعلق جب رزق کے ساتھ ہو جائے تو اضافت حاصل ہو جاتی ہے، اسکو تزئین کہتے ہیں جب حیوۃ کے ساتھ تعلق ہو جائے تو احیاء کہتے ہیں علیٰ ہذا القیاس۔

**قوله وصفات الافعال:** امام اشعریؒ نے صفات کو دو قسم کی طرف تقسیم کی ہے۔ ۱۔ صفات الذات ۲۔ صفات الافعال، صفات الذات وہ صفات ہیں جن سے ذات کا خالی ہونا جائز نہ ہو، کیسے علم۔ قدرت۔ حیوۃ، سمع، بصر۔ احادہ۔ کام۔

صفات الافعال وہ ہیں جو کہ حادث ہیں ان سے ذات کا خالی ہونا جائز ہے جیسے تخلیق۔ ترزیق۔ تصویر۔ اور ان سے قیام احداث بذاتہ تعالیٰ کی خرابی بھی لازم نہیں آئیگی۔ اس وجہ سے کہ اضافات امور اعتباریہ ہیں، خارج میں انکا کوئی وجود نہیں ہے۔

**والکلام وہی صفة ازلیة عبر عنها بالنظم المسمی بالقرآن الخ الی ولما کان بالصحة۔**

ترجمہ: اور کلام ہے اورہ ایک ایسی ازلی صفت ہے جس کو اس قرآن نامی نظم کے ذریعہ تعبیر کیا جاتا ہے، جو حروف سے مرکب ہے اور یہ اس لئے کہ ہر وہ شخص جو امر و نہی کرتا ہے اور خبر دیتا ہے، وہ اپنے دل میں ایک بات محسوس کرتا ہے، پھر اس کو لفظ کے ذریعہ یا کتاب کے ذریعہ یا انشاء کے ذریعہ بتلاتا ہے اور یہ علم کا ہے، کیونکہ انسان بعض دفعہ ایسی بات کی خبر دیتا ہے جس کا اسے علم نہیں ہوتا بلکہ اس کے خلاف علم ہوتا ہے اور ارادہ کا بھی غیر ہے، کیونکہ بعض دفعہ ایسی بات کا امر کرتا ہے جس کا وہ ارادہ نہیں کرتا مثلاً وہ شخص اپنے غلام کو اس کی نافرمانی اور اس کے احکام کی تعمیل نہ کرنے کو ظاہر کرنے

کے لئے کسی کام کا امر کرے اور اس کو کلامِ نفسی کہا جاتا ہے جیسا کہ اطفل نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے کہ بیشک کلام تو دل میں ہوتا ہے زبان کو دل پر دلیل ٹھرایا گیا ہے اور حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ میں نے اپنے دل میں ایک کلام آراستہ کیا اور بسا اوقات تم اپنے ساتھی سے کہتے ہو کہ میرے دل میں ایک بات ہے جو میں تم سے بیان کرنا چاہتا ہوں اور صفت کلام کے ثبوت پر دلیل اُمت کا اجماع اور انبیاء علیہم السلام سے تو اتر کے ساتھ یہ منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ بغیر صفت کلام کے ثبوت کے متکلم ہونا محال ہے پس ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے آٹھ صفات ہیں اور وہ علم۔ قدرت۔ حیات۔ سمع۔ بصر۔ ارادہ۔ تکوین۔ اور کلام ہیں۔

(حل عبارت)

**قوله عبر عنها:** صفت کلام کی تعبیر اس قرآن نامی نظم کے ساتھ کیا جاتا ہے جو حروف سے مرکب ہے یہ تعبیر ایسی ہے جیسے موضوع لہ کی تعبیر ایسے لفظ کے ساتھ کیا جائے جو لفظ اس کے لئے وضع کیا گیا ہے۔

**قوله بالنظم:** نظم سے مراد لفظ ہے لیکن اُصولیین لفظ قرآن کی تعبیر نظم سے کرتے ہیں ادب کی رعایت کرتے ہوئے، کیونکہ لفظ کہتے ہیں کسی شئی کو منہ سے پھینکنے کو، اور نظم کہتے ہیں موتی کو داگے میں فرونے کو۔

**قوله المسمى بالقرآن المركب من الحروف:** اس عبارت سے شارح کا مقصد یہ ہے کہ وہ کلام جو صفاتِ الہیہ میں سے ہے وہ معنی قدیم ہے ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے لیکن یہ قرآن جو کہ مرکب ہے حروفِ ہجاء سے یہ حادث ہے یہ صفت قدیمہ نہیں جو قائم ہو ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ بلکہ یہ دال ہے اس صفتِ قدیمہ پر، اول جو صفتِ قدیمہ ہے اس کو کلامِ نفسی کہتے ہیں دوسرے کو جو کہ دال ہے کلامِ نفسی پر اس کو کلامِ لفظی کہتے ہیں معزولہ نے کلامِ نفسی کا انکار کیا ہے کہ کلام اللہ وہ کلامِ لفظی ہے جو کہ حادث ہے۔

**قوله وذلك:** اس عبارت سے شارح کلامِ نفسی کے ثبوت پر دلیل قائم کرتے ہیں۔ حاصل اس دلیل کا یہ ہے کہ جو بھی کوئی شخص کسی چیز کا امر کرے یا نہی کرے یا خبر دے تو آمر یا ناہی یا خبر کلام کرنے سے پہلے اپنے دل میں ایک معنی موجود پاتا ہے اسی معنی کا نام کلامِ نفسی ہے اس کلامِ نفسی کا اظہار کبھی عبارت کے ساتھ کرتا ہے کبھی کتابت کے ساتھ اور کبھی اشارہ کے ساتھ کرتا ہے وہ معنی نفسی ایک ہی ہے مختلف نہیں ہے لیکن اُمور مختلفہ کے ساتھ اسکی تعبیر کی جاتی ہے وہ معنی واحدان اُمور مختلفہ کا غیر ہے اس وجہ سے جو چیز مختلف ہوتی ہے وہ غیر ہے اس چیز کا جو مختلف نہیں ہوتی ہے۔

**قوله وهو غیر العلم:** اس عبارت سے شارحؒ ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ جس معنی کو آپ کلامِ نفسی کہتے ہیں وہ معنی تو بعینہ علم ہے کلامِ لفظی چاہے خبر کی صورت میں ہو چاہے انشاء کی صورت میں ہو دونوں کا مدلول علم ہے۔ شارحؒ جواب دیتے ہیں کہ وہ معنی جو کہ دل میں پوشیدہ ہے مدلول ہے خبر وغیرہ کے لئے وہ علم نہیں ہے کیونکہ کبھی آدمی ایسی چیز کا خبر دیتا ہے جس کا اس کو علم نہیں ہوتا ہے جیسا کہ تمام اخبار کا ذبہ کیونکہ اخبار کا ذبہ میں خبر علم کے خلاف ہوتا ہے۔

**فائدہ:** شارحؒ کے اس جواب پر عقائد کتاب کا آخری شارح مولنا زادہ نے اعتراض وارد کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ کے حق میں کذب محال ہے نیز غائب کو حاضر پر قیاس کرنا ممنوع ہے (انتھی اعتراضہ)۔ کاسر اعناق متفلیفین حضرت امام رازی رحمہ اللہ نے اس اعتراض کا جواب دیدیا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ماہیت خبر غائب اور حاضر دونوں میں متحد ہے تو حاضر میں مغایرت علم غائب میں بھی مغایرت علم پر دلالت کرتا ہے۔ بعض لوگوں نے یہ جواب دیا ہے کہ مقصود تو تصویر تغایر ہے کلامِ نفسی اور علم میں لیکن کلامِ نفسی کو ثابت کرنا کہ کلامِ نفسی واجب تعالیٰ کی صفت ہے یہ جماع سے ثابت ہے اور انبیاء علیہم السلام سے منقول ہے۔

**قوله وغیر الارادہ:** اسی طرح وہ معنی جو دل میں پوشیدہ ہے اور امر و نہی کا مدلول ہوتا ہے وہ ارادہ بھی نہیں ہے کیونکہ بعض دفعہ آدمی ایسی بات کا امر کرتا ہے جس کا وہ ارادہ نہیں رکھتا شارحؒ اس کا ایک مثال پیش کرتا ہے کہ مثال کی توضیح یہ ہے کہ ایک آدمی اپنے غلام کو مار رہا ہے لوگ اس کو ملامت کرتے ہیں کہ غلام کو ناحق نہ مارو، یہ شخص جواب میں کہتا ہے کہ یہ غلام نافرمان ہے لوگ اس سے کہتے ہیں کہ آپ جھوٹ بولتے ہیں تو اس آدمی نے یہ ارادہ کیا کہ لوگوں پر اس غلام کی نافرمانی ظاہر کر دے اس غلام کو کسی فعل کا امر کرتا ہے لیکن ارادہ اس کا یہ ہے کہ غلام یہ فعل نہ کرے تاکہ اس کا صدق لوگوں پر ظاہر ہو جائے۔

**قوله ویسمی هذا المعنی کلاماً نفسیاً:** یہی معنی جس کو آدمی اپنے دل میں پاتا ہے جو علم اور ارادہ کے علاوہ چیز ہے یہی کلامِ نفسی ہے۔

**قوله علی ما اشار الیہ:** اس عبارت سے شارحؒ ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ عرب ل میں پوشیدہ معنی پر کلام کا اطلاق نہیں کرتے ہیں تو پھر اس کو کلامِ نفسی کیسے کہا گیا۔ شارحؒ عرب کے ایک

بلغ شاعر اضطل کے کلام سے استشہاد کرتے ہیں اضطل کہتا ہے کہ کلام تو دل میں ہوتا ہے زبان کو تو دل پر دلالت کرنے والا ٹھرایا گیا ہے۔

**فائدہ:** فُوداء کے ضمہ کے ساتھ دل کو کہتے ہیں یہ فادت اللحم سے ہے جب گوشت کو آگ پر رکھا جاتا ہے، دل کو بھی فوداں سے کہتے ہیں کہ اس کا رنگ سیاہ ہے یا اس وجہ سے کہ اس کی فراج میں حرارت ہے۔

**قوله و ان عمر:** کلام نفسی پر کلام کے اطلاق کے بارے میں شارح نے ایک تو اضطل کے قول سے استشہاد کیا ثانیاً حضرت رضی اللہ عنہ کے قول سے استشہاد کرتا ہے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ”انی زورت فی نفسی مقالۃ“ یہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے بیعت کے موقع پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا۔

**فائدہ:** زورت باب تفعلیل سے ماضی ہے تزویر سے مشتق ہے تزویر کے مختلف معانی آتے ہیں اختراع الکذب کے معنی میں بھی آتا ہے یعنی جھوٹ کو گھڑ لینا۔ تزیین اشیء کے معنی میں بھی آتا ہے یعنی چیز کو خوبصورت بنانا۔ تدبیر الکلام کے معنی میں بھی آتا ہے، یہاں پر آخری دو معنی میں سے ایک مراد ہے۔

**قوله والدلیل علی ثبوت صفة الکلام:** پہلے اس بات کو ثابت کی کہ صفت کلام علم اور ارادہ کا غیر ہے اب شارح صفت کلام کے ثبوت پر دلیل قائم کرتے ہیں حاصل اس کا یہ ہے کہ اس بات پر اجماع ہے اور انبیاء علیہم السلام سے تو اتر کے ساتھ منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے کیونکہ انبیاء علیہم السلام نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فلاں چیز کا امر کیا ہے فلاں چیز سے نہی کی ہے اور قرآن میں اللہ تبارک و تعالیٰ فرماتے ہیں ﴿وَقَالَ رَبُّکَ﴾

**فائدہ:** شارح نے پہلے ماتن کے قول کی تشریح کرتے ہوئے اسی القادر، العلیم کے تحت لکھا تھا کہ کلام وہ ہے جس پر ثبوت شرع موقوف ہو اور یہاں صفت کلام کے ثبوت پر نقل عن الانبیاء اور اجماع سے دلیل قائم کرتے ہیں نقل عن الانبیاء اور اجماع یہ توجہ شرعیہ میں سے ہیں یہ تو بظاہر شارح کے کلام میں دور ہے اسی طرح شارح کے دونوں کلامین میں تناقض ہے اس اشکال کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں، ایک جواب شرح مقاصد میں دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے انبیاء علیہم السلام سے یہ بات بطور تواتر کے منقول ہے اور انبیاء کا صدق دلیل معجزہ سے ثابت ہو چکا ہے اس بات پر موقوف نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے صدق کا بطریق تکلم خبر دیدیا ہو اس لحاظ سے پھر کوئی دور لازم نہیں آتا (انتھی جواب شرح مقاصد) دوسرا جواب یہ ہے کہ ثبوت اجماع ثبوت شرع پر موقوف نہیں بلکہ ثبوت اجماع صدق شارح

پر موقوف ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے (( اجمع امتی علی الصلۃ )) اور آپ ﷺ کا صدق معجزہ سے معلوم ہو چکا ہے۔ تیسرا جواب یہ دیا ہے کہ شرع پر جو موقوف ہے وہ کلام نفسی کا ثبوت ہے اور جس کلام سے شرع ثابت ہے وہ کلام لفظی ہے۔

ولما كان في الثلاثة الاخيرة زيادة نزاع كرر الاشارة الى اثباتها الخ الى وهو:

**ترجمہ:** اور جبکہ آخری تین صفات میں زیادہ نزاع تھا تو ان کے اثبات اور اور ان کے قدیم ہونے کی طرف مکرر اشارہ کیا اور قدرے تفصیل سے کلام کیا چنانچہ فرمایا اور وہ یعنی اللہ تعالیٰ متکلم ہیں ایسے کلام کے سبب جو ان کی صفت ہے شئی کے لئے اسم مشتق کا اثبات اس کے ساتھ ماخذ اشتقاق کے قائم ہوئے بغیر محال ہونے کی وجہ سے اور اس میں معتزلہ کی تردید ہے اس لئے کہ ان کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں ایسے کلام کی وجہ سے کو اس کے علاوہ کے ساتھ قائم ہے ان کی صفت نہیں ہے وہ صفت ازلی ہے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہونے کی وجہ سے۔ حروف اور اصوات کی جنس سے نہیں ہے کیونکہ حروف اور اصوات ایسے اعراض ہیں جو حادث ہیں بعض کا حادث ہونا دوسرے بعض کے ختم کے ساتھ مشروط ہے کیونکہ حرف اول کے ختم ہوئے بغیر حرف ثانی کے تلفظ کا محال ہونا بدہی ہے اور اس میں حنابلہ اور کرامیہ کی تردید ہے جو اس بات کے قائل ہیں اللہ تعالیٰ کا عرض ہے اصوات اور حروف کی جنس سے ہے اور اسکے باوجود وہ قدیم ہے۔

(حل عبارت)

**قولہ ضرورة امتناع اثبات المشتق الخ:** شارح ایک اور دلیل قائم کرتے ہیں اس بات پر کہ اللہ تعالیٰ کے صفت کلام ثابت ہے حاصل اسکا یہ ہے کہ بالاجماع اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور متکلم اسم مشتق کا صیغہ ہے اور مشتق کے بارے میں یہ قانون ہے صدق المشتق يقتضی صدق المبدء یعنی صیغہ مشتق تب صادق آئیگا جبکہ ماخذ اشتقاق ثابت ہو متکلم کا مبدء اور ماخذ اشتقاق کلام ہے تو معلوم ہوا کہ صفت کلام باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہے اور باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے۔

**فائدہ:** بعض نے یہ کہا ہے کہ ماخذ اشتقاق متکلم ہے ہے کلام نہیں ہے بلکہ کلام اثر ہے تکلم کا جیسے کہ نقوش اثر ہیں کتابت کا لیکن اس قول کا جواب یہ ہے کہ تکلم مستلزم ہے قیام صفت کلام کے لئے اور مطلوب بھی صفت کلام ہی ہے۔

**قوله وفي هذار د على المعتزله :** معتزله کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ متکلم تو ہے لیکن ایسے کلام کے ساتھ جو کہ قائم ہے غیر کے ساتھ جیسے لوح محفوظ جیسے لسان جبریل جیسے شجرہ موسیٰ بلکہ ہر اس ذات کے ساتھ قائم ہے جو اس کلام کی قرأۃ کرتی ہے۔

**قوله ضرورة امتناع قيام الحوادث :** یہ صفت کلام کے قدیم ہونے پر دلیل ہے کہ قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ تو محال ہے لہذا صفت کلام قدیم ہوگی۔

**فائدہ :** ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قیام الحوادث کا محال ہونا یہ ایک نظری مقدمہ ہے اسکے اثبات میں دلیل کی طرف احتیاج ہے اس کے باوجود شارح نے ضروریہ کا دعویٰ کیا لیکن شارح کے طرف سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ ضرورت کبھی کبھی یقین کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور مقصود بھی یہی ہے۔

**قوله ليس من جنس الحروف و الاصوات :** اس عبارت سے مصنف نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ کلام جو اللہ تعالیٰ کی ازلی صفت ہے وہ حروف اور اصوات کی جنس سے نہیں ہے شارح اس دعویٰ پر دلیل قائم کرتا ہے کہ حروف اور اصوات ایسے اعراض ہیں جو کہ حادث ہیں۔

**قوله مشروط حدوث بعضها :** اس عبارت سے حدوث اعراض پر دلیل قائم کرتے ہیں اعراض کا حادث ہونا دوسرے بعض کے ختم کے ساتھ مشروط ہے کیونکہ حرف اول کے ختم ہوئے بغیر حرف ثانی کے تلفظ کا محال ہونا بدیہی ہے۔

**قوله وفي هذار د على الحنابلة :** مصنف نے جو یہ کہا ”لیس من جنس الحروف“ اس میں رد ہے حنابلہ اور کرامیہ پر، حنابلہ سے مراد امام رابع حضرت امام احمد بن حنبل کے متبعین ہیں حنابلہ اور کرامیہ دونوں یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام عرض ہے حروف اور اصوات کی جنس سے ہے لیکن حنابلہ حروف اور اصوات کے جنس سے ماننے کے باوجود اسکو قدیم مانتے ہیں لیکن کرامیہ حادث مانتے ہیں کرامیہ کے نزدیک ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قیام الحوادث جائز ہے۔

**فائدہ :** علی قاری نے کہا ہے کہ حنابلہ میں سے جو مبتدع ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ کلام تو حروف اور اصوات کے جنس سے ہے ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور قدیم ہے بعض نے جہالت میں مبالغہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ باری تعالیٰ کے کلام کا جلد بھی قدیم ہے قرطاس بھی قدیم ہے (حاشیہ مولوی ملتانی)۔

وهو ای الکلام صفة ای معنی قائم بالذات منافية للسکوت الخ الى واللہ



## تعالیٰ متکلم:

**ترجمہ:** اور وہ یعنی کلام ایک ایسی صفت ہے یعنی ایک ایسا معنی ہے جو ذات واجب الوجود کے ساتھ قائم ہے جو اس سکوت کے منافی ہے جو تکلم نہ کرنے کا نام ہے باوجود اس پر قدرت ہونے کے اور آفت کے منافی ہے جو آلات کے کام نہ کرنے کا نام ہے خواہ پیدائشی اعتبار سے جیسا کہ گونگے پن میں آلات تکلم کے ضعیف ہونے اور اس کے درجہ قوت کو نہ پہنچنے کے لحاظ سے جیسا کہ بچپن میں ہوتا ہے پس اگر کہا جائے کہ یہ صرف کلام لفظی پر صادق آتا ہے کلام نفسی پر نہیں اس لئے کہ سکوت اور خرس صرف تلفظ کے منافی ہے، ہم جواب دیں گے کہ مراد باطنی سکوت اور آفت ہے باین طور کہ دل میں تکلم کی سوچ بچار نہ کرے یا اس پر قدرت نہ رکھے تو جس طرح کلام لفظی اور نفسی ہوتا ہے اسی طرح اس کی ضد یعنی سکوت اور خرس بھی۔

(حل عبارت)

**قوله وهو ای الکلام:** صفت کلام باری تعالیٰ کی ایسی صفت ہے جو سکوت اور آفت کے منافی ہے سکوت سے مراد یہ ہے کہ کلام پر قدرت رکھنے کے باوجود کلام نہ کرنا اور آفت سے مراد یہ ہے کہ آلات موافقت نہیں کرتے ہیں اگرچہ زبان وغیرہ موجود ہو یہ آلات کا موافقت نہ کرنا کبھی تو پیدائشی طور پر ہوتا ہے شارحؒ نے اس کی تعبیر فطرت کے ساتھ کی ہے فطرت اس خلقت کو کہتے ہیں جس پر بچہ ماں کے پیٹ میں پیدا ہوتا ہے جیسے گونگے پن کی صورت میں اور کبھی ضعف آلات کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے بچپن میں۔

**فائدہ:** یہاں یہ تو ہم ہو سکتا ہے کہ شارحؒ نے آفت کو دو ۲ قسموں میں منحصر کیا ہے حالانکہ آفت تو کبھی آلہ نہ ہونے کی وجہ سے بھی ہوتی ہے جیسے کہ مثلاً کسی شخص کی زبان نہ ہو یا کسی شخص کا سماع نہ ہو کیونکہ بہرہ آدمی کلام کرنے سے عاجز ہے اس وجہ سے کہ وہ آوازوں کی سننے سے عاجز ہے آوازوں کے سیکھنے سے عاجز ہے لیکن اس تو ہم کو اس طور پر دفع کیا جاسکتا ہے کہ شارحؒ نے اطباء کے اصطلاح کو اختیار کیا ہے کیونکہ اطباء اس مرض کو جو کہ مولودی ہو زائل نہ ہوتا ہو اس پر فطری نام رکھتے ہیں۔

**قوله فان قيل:** اس عبارت سے شارحؒ ایک اعتراض کر کے پھر اس کا جواب دیتے ہیں اعتراض ماتنؒ کے اس قول پر وارد ہوتا ہے جو پہلے ماتنؒ نے کہا تھا ”وہ وصفہ منافیہ للسکوت“ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ کلام کا ایسی صفت ہونا جو

سکوت اور آفات کے منافی ہے یہ تو کلام لفظی پر صادق آتا ہے نہ کہ کلام نفسی پر کیونکہ سکوت کہتے ہیں عدم تلفظ کو اور عدم تلفظ کا منافی تلفظ ہے تلفظ تو کلام لفظی کا ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی صفت کلام لفظی ہے۔

**قلنا:** شارح جواب دیتے ہیں کہ یہاں سکوت اور آفت سے مراد سکوت اور آفت باطنی ہے سکوت باطنی یہ ہے کہ دل میں تکلم کی سوچ بچار نہ کرے آفت باطنی یہ ہے کہ تکلم پر قدرت نہ رکھ سکے۔

**والله تعالى متکلم بها أمر وناہ ومخبر الخ الى قوله فان قيل:**

**ترجمہ:** اور اللہ تعالیٰ اسی صفت کے ساتھ متکلم ہیں امر اور ناہی اور مخبر ہیں یعنی کلام ایک ایسی صفت ہے جو تعلقات کے مختلف ہونے کی وجہ سے امر اور نہی اور خبر کے لحاظ سے کثرت والا ہے جیسے علم قدرت اور دیگر صفات کہ ان میں سے ہر ایک قدیم ہے اور کثرت و حدوث صرف تعلقات اور اضافی امور میں ہے کیونکہ یہ بات کمال توحید کے مناسب ہے۔

(حل عبارت)

**قوله والله تعالى متکلم:** اس عبارت سے مصنف بعض اشاعرہ پر رد کرنا چاہتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ کلام ایک ہی صفت نہیں بلکہ پانچ صفات ہیں امر ہے نہی ہے خبر ہے استفہام ہے نداء ہے حاصل رد یہ ہے کہ کلام صفت واحدہ ہے یعنی شخصی صفت ہے ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے فی نفسہ اس صفت کلام میں کوئی اختلاف نہیں ہے اگر اختلاف ہے تو وہ اختلاف بالعرض ہے اختلاف بالعرض اختلاف اضافات کی وجہ سے ہے جو اس کو عارض ہوتی ہے جیسے کہ زید واحد شخصی ہے فی نفسہ اس میں تعدد نہیں لیکن اس زید واحد شخصی کی اجماعت جب عمر کی طرف کرتے ہیں تو زید والد ہے اور جب بکر کی طرف نسبت کرتے ہیں تو زید ابن ہے اور جب ہندہ کی طرف اضافت کرتے ہیں تو زید زوج ہے جب غلام کی طرف اضافت کرتے ہیں تو زید مولیٰ ہے جب گھر کی طرف ہو تو زید مالک ہے اسی طرح کلام ایک ہی صفت ہے لیکن جب اس کا تعلق مخبر عنہ کے ساتھ ہو تو اس کو امر کہتے ہیں وغیرہ۔

**قوله لما ان ذالك:** مصنف نے پہلے کلام کے بارے میں جو کہا ”صفة واحدة“ اس عبارت سے کلام کے صفت واحدہ ہونے پر دلیل قائم کرتے ہیں حاصل اس کا یہ ہے کہ توحید کے مناسب تو یہ ہے کہ بلکل صفات کا انکار ہو لیکن ہم نے آٹھ صفات ضرورت کی وجہ سے ثابت کیا تو مناسب حتی الامکان تقلیل صفات ہیں۔

**قوله ولانه لا دليل الخ:** یہ کلام کے صفت واحدہ ہونے پر دوسری دلیل ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ دلیل سے جو

بات ثابت ہو چکی ہے وہ تکثر تعلقات اور تکثر اضافات ہیں نہ کہ تکثر صفات، جو تکثر صفات کا دعویٰ کرتا ہے تو اس پر لازم ہے برہان قائم کرے۔

### فان قيل هذه اقسام للكلام لا يعقل وجوده الخ الي فان قيل (حل عبارت)

**قوله فان قيل:** اس عبارت سے شارحؒ ایک اعتراض کر کے پھر اس کا جواب دیتے ہیں حاصل اعتراض یہ ہے کہ کلام کلی ہے امر نہی خبر اسکی جزئیات ہیں کلی خارج میں جزئیات متکثرہ کے ضمن میں موجود ہوتی ہے تو وجود کلام بغیر تکثر کے ممکن نہیں جب وجود کلام بغیر تکثر کے ممکن نہیں تو یہ کہنا کہ کلام صفت واحدہ ہے تکثر تعلقات اور اضافات میں ہے یہ کہنا درست نہیں ہے۔

**قوله قلنا ممنوع:** شارحؒ جواب دیتا ہے حاصل جواب کا یہ ہے کہ کلام کی نسبت اپنے اقسام کی طرف ایسی نسبت ہے جیسے زید کی نسبت اپنے عوارض کی طرف مثلاً زید کتابت کے ساتھ تعلق کے وقت کا تب ہے ٹھک کے ساتھ تعلق کے وقت ضاحک ہے وغیرہ تو جس طرح ان عوارض کی وجہ سے ذات زید میں کوئی تکثر لازم نہیں آتا یہ جائز ہے کہ ذات زید ان عوارض کے ساتھ موجود ہو یہ بھی جائز ہے کہ ذات زید ان عوارض کے بغیر موجود ہو یہی حال صفت کلام کا بھی اپنے اقسام کے ساتھ ہے۔

**قوله واما في الازل:** جمہور اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ کلام کا مامور بہ منہی عنہ اور مجربہ کے ساتھ تعلق ازل ہی میں قائم تھا یعنی ماہیر اشاعرہ ازل ہی میں امر، نہی، خبر کو مانتے ہیں اس صورت میں پھر اعتراض مذکور کا جواب یہ ہے کہ تکثر بحسب العلاقات اگر چہ لازمی ہے لیکن ذات میں تکثر کو لازم نہیں کرتے ہیں۔

**قوله وذهب بعضهم:** بعض کا مصداق حضرت امام رازیؒ ہے امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ کلام ازل میں خبر ہی تھا باقی تمام اقسام کا مرجع خبر ہے جب کلام ازل میں خبر ہی تھا خبر تو واحد شخصی ہے اس میں تکثر اضافی ہے مخصوص مواد کی طرف اضافت کرنے کی وجہ سے اس میں اختلاف آجاتا ہے تو صفت میں تعدد لازم نہیں آیا۔

**قوله لان حاصل الامر:** یہ دلیل ہے اس بات کے لئے کہ تمام اقسام کا مرجع خبر ہی ہے کیونکہ امر کا حاصل یہ ہے کہ انجام دہی کرنے والے کے مستحق ثواب ہونے اور ترک کرنے والے کے مستحق عقاب ہونے کی خبر دینا ہے اور

نہی اس کے برعکس ہے کہ فعل پر عقاب ہو ترک پر ثواب ہو اور نداء کا مقصد مخاطب کی توجہ مطلوب ہونے کی خبر دینا ہے۔  
**قولہ ورد باننا نعلم:** شارح اس مذہب کا رد کر کے فرماتے ہیں کہ ہم یقینی طور پر ان معانی کے مختلف ہونے کو جانتے ہیں کیونکہ خبر کا مدلول امر کے مدلول کا غیر ہے قطعی طور پر، اسی وجہ سے خبر صدق اور کذب کا احتمال رکھتا ہے لیکن امر نہیں وغیرہ صدق اور کذب کا احتمال نہیں رکھتے میں شارح کے قول کا اصل یہ ہے کہ ان معانی کا آپس میں اختلاف بالکل بدیہی ہے اور اتحاد کے لئے جو دلیل پیش کی گئی ہے یہ بداہت کے ساتھ متصادم ہے۔

**قولہ واستلزام البعض للبعض:** شارح کی مراد یہ ہے کہ اس بات کو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ امر مستلزم ہے خبر کے معنی کو لیکن یہ اتحاد کو واجب نہیں کرتا ہے کہ امر اور خبر بالکل ایک ہو کیونکہ اگر یہ استلزام اتحاد کو واجب کرے پھر تو یہ متلازمین میں اتحاد لازم آئے گا حالانکہ یہ غلط ہے۔

**فان قيل الامر والنهي بلا مامور ومنهي سفسه الخ الى ولما صرح:**

**ترجمہ:** پھر اگر کہا جائے کہ امر اور نہی بغیر مامور اور منہی کے سفاہت اور جہالت ہے اور ازل میں بصیغہ ماضی خبر دینا کذب محض ہے جس سے اللہ تعالیٰ کو پاک سمجھنا واجب ہے تو ہم جواب دینگے کہ اگر ہم ازل میں کلام الہی کو امر۔ نہی اور خبر نہ قرار دے تب تو کوئی اشکال نہیں اور اگر ہم اسے قرار دے تو ازل میں امر شخص مامور کے وجود کے وقت میں فعل مامور بہ کو انجام دینا واجب کرنے کے لئے ہے پس علم امر میں مامور کا وجود کافی ہے جیسے کوئی شخص اپنے لئے بیٹے کا تصور کرے اور اس کو امر کرے کہ موجود ہونے کے بعد ایسا کرے اور ازل کے لحاظ سے خبریں کسی بھی زمان کے ساتھ متصور نہیں ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کے اعتبار سے نہ کوئی ماضی ہے نہ مستقبل ہے نہ حال ہے کیونکہ وہ زمان سے منزہ اور پاک ہے جس طرح اس کا علم ازل ہی ہے تغیر ازمان سے متغیر نہیں ہوتا ہے۔

(حل عبارت)

**قولہ فان قيل:** معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ پر دو اعتراض وارد ہوتے ہیں، اعتراض اول کی تقریر یہ ہے کہ اگر کلام ازل ہوگا تو اللہ سبحان و تعالیٰ ازل میں امر ہوگا امر کا مخاطب مامور ہوگا ناہی کا مخاطب منہی ہوگا حالانکہ ازل میں نہ تو مخاطب مامور کا وجود تھا نہ مخاطب منہی کا وجود تھا تو اللہ سبحانہ کا بغیر مخاطب کے امر ہونا اور ناہی ہونا لازم آئے گا یہ غیر معقول ہے، دوسرے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ قرآن مجید میں کثرت سے صیغہ ماضی کے ساتھ خبریں وارد ہوئی ہیں جیسے وقال

موسیٰ۔ وقتنا یا ذ القرنین، اور لفظ ماضی کا صدق تقاضا کرتا ہے کہ اخبار سے پہلے اس کا مضمون واقع ہو چکا ہو، تو اگر کلام ازل ہوگا تو اللہ سبحانہ کے کلام میں کذب لازم آئے گا اور اللہ کے کلام میں کذب کا ہونا یہ محال ہے۔

**فائدہ:** تمام مذاہب اور اہل ملل کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ سبحانہ سے کذب کا ہونا یہ محال ہے چند وجوہ سے اس پر استدلال قائم کی گئی ہیں ایک۔ دلیل معتزلہ کی طرف سے قائم کی گئی ہے وہ یہ کہ کذب قبیح ہے اس سے اللہ سبحانہ کی تزیہہ واجب ہے۔ معتزلہ کی طرف سے ایک دوسری دلیل بھی قائم کی گئی ہے وہ یہ کہ کذب بعثت رسل کی مصلحت کے منافی ہے۔ اشاعرہ کی طرف سے یہ دلیل قائم کی گئی ہے کہ کذب نقص ہے اللہ سبحانہ کا نقص سے تزیہہ واجب ہے۔ چھوٹی دلیل یہ قائم کی گئی ہے کہ اگر اللہ سبحانہ کے کلام میں کذب ہوگا تو قدیم ہوگا جب قدیم ہوگا تو اس پر صدق ممتنع ہوگا کیونکہ قدیم معلوم نہیں ہوتا ہے۔ پانچویں دلیل اجماع انبیاء علیہم السلام ہے اعتماد بھی اسی پر ہے۔

**قلنا:** یہ اعتراض اول کا جواب ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر اللہ سبحانہ کا کلام ازل میں نہ امر ہو اور نہ نہی ہو اور نہ ہی خبر ہو تو کوئی اشکال وارد نہیں ہوگا جیسے بعض کا مذہب ہے کہ کلام الہی ازل میں امر نہی خبر کے ساتھ متصور نہیں تھا، اور اگر کلام الہی ازل میں امر نہی خبر کے ساتھ متصور تھا جیسے کہ اشعری کا مذہب ہے پھر اعتراض مذکور کا جواب یہ ہوگا کہ امر اور نہی کے لئے مخاطب کا ہونا ضروری تو ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ مخاطب خارج اور نفس الامر میں موجود ہو بلکہ مخاطب کا علم امر میں وجود کافی ہے خطاب لفظی میں مخاطب کا خارج میں موجود ہونا ضروری ہے اور خطاب نفسی میں مخاطب کا علم امر میں وجود کافی ہے جیسے کوئی آدمی اپنے لئے بیٹے کا تصور کرے بیٹا پیدا ہونے سے پہلے اور دل میں بیٹے کو امر کرے کہ پیدا ہونے کے بعد میرا بیٹا ایسا کرے۔

**قوله والاخبار بالنسبة:** اس عبارت سے شارح دوسرے اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ ازل کے لحاظ سے خبریں کسی بھی زمان کے ساتھ متصف نہیں ہیں کیونکہ ذات باری تعالیٰ کی طرف نسبت کرتے ہوئے نہ کوئی ماضی ہے نہ کوئی مستقبل ہے اور نہ ہی کوئی حال ہے کیونکہ ذات باری تعالیٰ زمانہ سے منزہ ہے ذات باری تعالیٰ زمانہ سے اس وجہ سے منزہ ہے کہ زمانہ کے ساتھ وہ شئی متصور ہوتا ہے جو متحد اور متغیر ہو ذات باری تعالیٰ تجد و تغیر سے منزہ ہے۔ حاصل جواب کا یہ ہے کہ کلام ازل میں اس بات سے منزہ ہے کہ کسی زمانہ میں واقع ہو جائے زمانہ کے ساتھ کلام کا متصف ہونا یہ ازل کے بعد ہے حدود تعلقات کی وجہ سے۔

**قوله کما ان علمه:** اس عبارت سے شارح معتزلہ کی طرف سے وارد شدہ ایک اشکال کا جواب دیتا ہے اشکال یہ ہے کہ اگر کلام الہی ازل میں کسی زمانہ کے ساتھ متصف نہیں تھا تو صفت قدیمہ ہے قدیم کا تغیر محال ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ صفت کے تعلقات کا حدوث نفس صفت میں تغیر کو لازم نہیں کرتا ہے جیسے اللہ سبحانہ کا علم صفت ازلی ہے اس میں کسی قسم کی تغیر نہیں لیکن ازل کے بعد اسکے تعلقات حادث ہوتے ہیں علامہ عبدالعزیز فرہارویؒ اسکا ایک مثال پیش کرتا ہے کہ ایک ستون لود میں کرو کوئی آدمی اس ستون کے ارد گرد گھومتا ہے تو وہ ستون کبھی تو اس آدمی کے دائیں جانب ہوتا ہے کبھی بائیں جانب ہوتا ہے کبھی آگے کبھی پیچھے، تو یہ تغیر اوضاع میں تو ہے لیکن ستون میں فی ذاتہا کوئی تغیر نہیں آیا۔

**فائدہ:** اس مقام پر معتزلہ کی طرف سے ایک اور اشکال وارد ہو سکتا ہے وہ یہ کہ اگر کلام ازلی ہو پھر تو ہمیشہ کے لئے ازل وابد آہونا چاہیے پھر حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ مکالمہ کو کوہ طور کے ساتھ خاص کرنے کا کیا معنی ہے۔ جواب اسکا یہ ہے کہ حق سبحا کے ارادہ کی وجہ سے کلام کے تعلقات حادث ہوتے ہیں تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ کلام کا تعلق کوہ طور پر ہوا۔

### ولما صرح بارلیۃ الکلام حاول التنبیہ الخ الیٰی وتحقیق:

**ترجمہ:** اور جب مصنف کلام کے ازلی ہونے کی صراحت کر چکے تو اب اس بات سے آگاہ کرنے کا ارادہ کیا کہ لفظ قرآن اس کلام نفسی قدیم پر بھی بولا جاتا ہے جس طرح نظم متلو حادث پر بولا جاتا ہے چنانچہ فرمایا اور قرآن اللہ کا کلام غیر مخلوق ہے اور لفظ قرآن کے بعد کلام اللہ کا لفظ لائے کیونکہ مشائخ نے ذکر کیا ہے کہ ”القرآن کلام اللہ غیر مخلوق“ کہا جائے ”القرآن غیر مخلوق“ نہ کہا جائے، تاکہ ذہن کی طرف یہ بات سبقت نہ کرے کہ وہ کلام جو حروف اور اصوات سے مرکب ہے وہ قدیم ہے جیسا کہ جہالت یا عناد کی وجہ سے حنابلہ اس کی طرف گئے ہیں اور غیر حادث کے بجائے غیر مخلوق کا لفظ لائے دونوں کے اتحاد پر متنبہ کرنے اور کلام کو حدیث کے موافق جاری کرنے کے ارادہ سے اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا ”الْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَمَنْ قَالَ إِنَّهُ مَخْلُوقٌ فَهُوَ كَافِرٌ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ“ اور فریقین کے درمیان مشہور عبارت کے ذریعہ محل خلاف کی صراحت کرنے کے لئے اور وہ یہ ہے کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق ہے اسی وجہ سے اس مسئلہ کا مسئلہ خلق قرآن عنوان رکھا جاتا ہے۔

(حل عبارت)

**قوله ولما صرح:** شارح کہتے ہیں کہ جب مصنف نے کلام کی ازلی ہونے کی صراحت کر چکے تو اب مصنف نے اس بات کا قصد کیا کہ تنبیہ کرے اس بات پر کہ جس طرح کلام کا اطلاق کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں پر ہوتا ہے اسی طرح قرآن کا اطلاق جس طرح نظم متلو حادث یعنی کلام لفظی پر ہوتا ہے اسی طرح کلام نفسی پر بھی ہوتا ہے۔

**قوله وعقب القرآن:** ماتن نے صرف القرآن غیر مخلوق نہیں بلکہ القرآن کلام اللہ غیر مخلوق کہا یعنی القرآن کے بعد کلام اللہ کا لفظ بڑھایا شارح اس کی وجہ بیان کرتا ہے کہ مشائخ نے کہا کہ القرآن غیر مخلوق نہ کہا جائے بلکہ القرآن کے بعد کلام اللہ کا اضافہ کیا جائے کیونکہ عرف میں قرآن سے نظم متلو اور کلام لفظی سمجھا جاتا ہے جو حروف اور اصوات سے مرکب ہونے کی وجہ سے حادث ہے اگر القرآن غیر مخلوق کہا جائے تو ذہن نظم متلو کے غیر مخلوق ہونے کی طرف جائے گا حالانکہ نظم متلو مخلوق ہے۔

**فائدہ:** قرآن کے بعد کلام کو ذکر کرنے میں تنبیہ ہے اس بات کی طرف کہ ان دونوں میں ترادف ہے جیسے کہ کہا جاتا ہے الانسان البشر ضا حک، تو اس وقت کلام عطف بیان ہے قرآن کے لئے بدل نہیں ہے قرآن سے۔

**قوله كما ذهب اليه الحنابلہ:** حنابلہ امام الہمام احمد بن حنبل کی طرف منسوب ہیں حضرت امام اس مسئلہ کے بارے میں بڑی محنت و مشقت سے گزرے ہیں اس وقت کا خلیفہ معتزلی تھا اس نے حضرت امام صاحب کو سخت سزا دی تاکہ یہ اقرار کرے کہ قرآن مخلوق ہے لیکن حضرت امام نے اقرار نہیں کیا۔ یہ بھی منقول ہے کہ حضرت امام شافعی کے ہاں ایک قمیص لایا گیا اور یہ کہا کہ یہ قمیص احمد بن حنبل کا ہے اسی قمیص میں اس کو سزا دی گئی تو حضرت امام شافعی نے اس قمیص کو دھویا پھر اس پانی کو پی لیا اور اپنے چہرے پر بہایا، بعض صالحین نے حضرت امام احمد کو خواب میں دیکھا اسکی حالت کے بارے میں پوچھا تو حضرت امام نے فرمایا کہ اللہ کے سامنے میری پیشی ہوئی تو مجھ سے کیا گیا ”یا احمد قد اذیت فینا فانظرا لی وجہنا“ (نبراس)

**قوله واقام غیر المخلوق:** شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے غیر حادث کی جگہ پر غیر مخلوق کہا باوجود اس کے کہ متکلمین کے ہاں بحث صفات میں قدم اور حدوث کا لفظ مستعمل ہے چند وجوہ سے مصنف نے ایسا کیا ایک تو اشارہ تھا اس بات کی طرف کہ حادث اور مخلوق دونوں میں اتحاد ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ حدیث کے ساتھ موافقت مقصود ہے کیونکہ حدیث میں بھی القرآن کلام اللہ غیر مخلوق ومن قال انہ مخلوق فہو کافر باللہ العظیم آیا ہے اور تیسری وجہ فریقین یعنی معتزلہ اور

اہل السنۃ کے درمیان محل خلاف کی صراحت کرنے کے لئے، وہ یہ ہے کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق ہے اسی وجہ سے اس مسئلہ کا مسئلہ خلق قرآن عنوان رکھا جاتا ہے یعنی اس مسئلہ کا عنوان مسئلہ حدوث نہیں رکھا۔

### وتحقیق الخلاف بیننا وبينهم يرجع الخ الیٰ واما استدلالهم :

**ترجمہ:** اور ہم اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان اختلاف کا مدار کلام نفسی کے اثبات اور اس کی نفی پر ہے ورنہ نہ ہم الفاظ و حروف کے قدیم ہونے کے قائل ہیں اور نہ وہ کلام نفسی کے حدوث کے اور ہماری دلیل وہی ہے جو گزر چکی کہ اجماع سے اور انبیاء علیہم السلام سے تو اتر کے ساتھ منقول ہونے سے اللہ تعالیٰ کا متکلم ہونا ثابت ہے اور اس کا اس کے سوی کوئی معنی نہیں کہ وہ کلام کے ساتھ موصوف ہے اور اس کی ذات کے ساتھ کلام لفظی حادث کا قیام محال ہے پس کلام نفسی قدیم متعین ہے۔

(صل عبارت)

**قوله وتحقیق الخلاف :** شہادت کہتے ہیں کہ ہمارے اور معتزلہ کے درمیان اختلاف کلام نفسی کے اثبات اور عدم اثبات میں ہے ہم کلام نفسی کے قائل ہیں معتزلہ قائل نہیں ورنہ فریقین کے درمیان کوئی نزاع نہیں ہے کیونکہ جب ہم کہتے ہیں کہ قرآن نزول ہے تو اس سے ہمارے مراد کلام نفسی ہے اور جب معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ قرآن متعلق ہے تو معتزلہ کی مراد کلام لفظی ہے ہم یہ نہیں کہتے ہیں کہ الفاظ اور حروف قدیم ہیں بلکہ ہم کہتے ہیں کہ حادث ہیں جیسے معتزلہ کہتے ہیں اور معتزلہ یہ نہیں کہتے ہیں کہ کلام نفسی حادث ہیں بلکہ معتزلہ کلام نفسی کے وجود کے منکر ہیں اگر معتزلہ کے نزدیک کلام نفسی ثابت ہوتا تو معتزلہ بھی اس کو قدیم کہتے جیسے کہ ہم قدیم کہتے ہیں تو محل بحث یہ ہوا کہ کلام نفسی ثابت ہے یا نہیں۔

**قوله ودلیلنا :** کلام نفسی کے ثبوت پر ہماری دلیل وہ ہے جو کہ گزر چکی کہ اجماع اور تو اتر سے یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور متکلم ہونے کا اور کوئی معنی نہیں سوائے اس کے کہ وہ متصف ہے کلام کے ساتھ کیونکہ متکلم مشتق کا ضیغ ہے اور مشتق کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جو مبداء یعنی ماخذ اشتقاق کے ساتھ موصوف ہو۔

**فائدہ:** یہاں پر ایک اشکال وارد ہو سکتا ہے کہ ماخذ تو متکلم ہے نہ کہ کلام۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اتصاف با کلام تکلم کے لوازم میں سے ہے اور کلام لفظی بوجہ حادث ہونے کے ذات باری تعالیٰ کے ساتھ اس کا قیام محال ہے تو متعین ہوا کہ



ذات باری تعالیٰ کے ساتھ جو قائم ہے وہ کلام نفسی ہے۔

### واما استدلالہم بان القرآن متصف بالخ الی والمعتزلہ:

**ترجمہ:** رہا معتزلہ کا یہ سوال کہ قرآن ایسی چیزوں کے ساتھ متصف ہے جو مخلوق کی صفات اور حدوث کی علامات ہیں مثلاً مؤلف ہونا، منظم ہونا، نازل کیا جانا، عربی ہونا، اسکا سُنا جانا، فصیح ہونا، معجزہ ہونا، وغیرہ۔ تو یہ استدلال حنابلہ کے خلاف حجت بنے گا نہ کہ ہمارے خلاف کیونکہ نظم اور الفاظ کے حدوث کے تو ہم بھی قائل ہیں اور ہماری بات معنی قدیم میں ہے۔

(حل عبارت)

**قوله واما استدلالہم:** معتزلہ نے کلام نفسی قدیم کی نفی کی اور قرآن کے حادث ہونے پر یہ دلیل قائم کی ہے کہ قرآن متصف ہے ایسے اوصاف کے ساتھ جو مخلوق کے اوصاف میں سے ہیں اور حدوث کی علامت میں سے ہیں۔

**قوله من التألیف:** یعنی قرآن کا حروف اور آیات اور سور سے مؤلف ہونا۔

**قوله والتنظیم:** یعنی قرآن کا مطبوع طریقہ پر منظم ہونا جیسے موتیوں کی لڑی۔

**قوله والانزال والتنزیل:** جیسے اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾

وقوله تعالیٰ ﴿وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾ -

**فائدہ:** صاحب کشف نے ان دونوں میں فرق کیا ہے کہ انزال دفعی ہے اور تنزیل تدریجی ہے اور دونوں قرآن کے حق میں صحیح ہے کیونکہ قرآن لوح محفوظ سے آسمان دنیا کی طرف دفعۃً نازل ہوا لیلۃ القدر میں، اور تنزیل تدریجی ہے کیونکہ قرآن تیس ۲۳ سال میں مکمل ہوا۔

**قوله وكونه عربيا:** جیسے کہ ارشاد ہے ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ -

**قوله مسموعاً:** جیسے کہ ارشاد ہے ﴿فَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ﴾ مسموع تو صوت ہے اور صوت ایک عرض ہے جو کہ قائم ہے ہوا کے ساتھ اور عرض مخلوق ہے اور حادث ہے۔

**قوله فانما يقوم:** شارح جواب دیتے ہیں کہ یہ استدلال حنابلہ پر تو حجت ہوگا کیونکہ حنابلہ کلام لفظی کو قدیم کہتے ہیں ہمارے خلاف یہ حجت نہیں ہوگا کیونکہ ہم تو الفاظ کو حادث مانتے ہیں بحث تو معنی قدیم میں ہے۔

**والمعتزله لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلم الخ الى ومن اقواى :**

**ترجمہ :** اور معتزلہ کے لئے جب اللہ تعالیٰ کے متكلم ہونے کا انکار ممکن نہ ہو سکا تو وہ اس بات کی طرف گئے کہ اللہ تعالیٰ حروف اور اصوات کو ان کے اپنے اپنے محل میں موجود کرنے یا اشکال کتابت کو لوح محفوظ میں موجود کرنے کے معنی میں متكلم ہے اگرچہ اسے پڑھا نہیں گیا یہ مسئلہ ان کے درمیان مختلف فیہ ہے اور آپ کو اچھی طرح معلوم ہوگا کہ متحرک وہ ہے جس کے ساتھ حرکت قائم ہو نہ کہ وہ شخص جو حرکت کا موجد ہو، ورنہ باری تعالیٰ کا ان عوارض کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا جو اس کے مخلوق ہیں اور اللہ تعالیٰ اس سے بہت ہی بلند و بالاتر ہے۔

(حل عبارت)

**قوله والمعتزله :** چونکہ قرآن میں بہت سی تصریحات موجود ہیں صراحت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی طرف امر نہی خبر وغیرہ کے صیغے وارد ہیں اور انبیاء علیہم السلام سے نقل متواتر سے ثابت ہے تو معتزلہ کے لئے اللہ تعالیٰ کے متكلم ہونے کا انکار ممکن نہ ہو سکا تو معتزلہ نے تاویل کی، تاویل یہ کہ اللہ تعالیٰ کے متكلم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس نے کلام کے اصوات ان کے محل میں موجود کر دیئے مثلاً طور یا شجرہ موسیٰ یا لسان جبریل یا نبی کریم ﷺ ان میں اللہ تعالیٰ نے کلام کو موجود کیا۔

**قوله او ايجاد اشكال الكتابت :** یا اللہ تعالیٰ کے متكلم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کلام پر دلالت کرنے والے نقوش اور اشکال کتابت لوح محفوظ میں موجود کر دیئے اگرچہ اللہ تعالیٰ نے اسکی قرأت نہیں کی یعنی اگرچہ اللہ تعالیٰ نے ان اصوات اور حروف کے ساتھ تلفظ نہ کیا ہو، معتزلہ اس پر دلیل یہ قائم کرتے ہیں کہ علماء کتابوں کے اندر جس چیز کو دیکھتے ہیں ان کو مصنفین کی طرف منسوب کرتے ہیں مثلاً علماء یوں کہتے ہیں ”قال الامام الرازی فی المحصل“ اسی طرح یوں کہتے ہیں ”هذا کلامہ فی المحصول“ تو اوراق میں نقوش کا ثابت ہونا یہ کافی ہے تصنیف میں قرأت کی طرف کوئی حاجت نہیں۔ **قوله على اختلاف بينهم :** حضرت جبریل کا اللہ تعالیٰ سے قرآن لینے کی کیفیت کے بارے میں معتزلہ کا آپس میں اختلاف ہے بعض معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ آواز کو پیدا کر دیتا ہے حضرت جبریل اس آواز کو سنتے ہیں اور اسکو نازل کر دیتے ہیں، اور بعض معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ جبریل ان نقوش کی طرف دیکھتے ہیں جو نقوش لوح محفوظ پر مکتوب ہیں۔

**قولہ وانت خبیر:** اس عبارت سے شارح معتزلہ کی تاویل کا رد بیان کرتا ہے کہ معتزلہ نے جو تاویل کی ہے وہ غلط ہے حاصل اسکا یہ ہے کہ متحرک وہ ہے جس کے ساتھ حرکت قائم ہونے کے وہ شخص جو حرکت کا موجد ہو ورنہ باری تعالیٰ کا ان اعراض کے ساتھ بھی متصف ہونا لازم آئے گا جو اس کی مخلوق ہیں مثلاً یہ کہ کہا جائے کہ وہ اسود ہے کیونکہ وہ سواد کو موجود کرنے والا ہے حالانکہ کوئی بھی اس کے قائل نہیں تو متکلم وہ ہے جس کے ساتھ صفت کلام قائم ہونے کے وہ جو کلام کا موجد ہو۔

### ومن اقویٰ شبه المعتزلہ انکم متفقون الخ الیٰی وتحقیقہ:

**ترجمہ:** اور معتزلہ کے قوی تر دلائل میں سے یہ ہے کہ تم اس بات پر متفق ہو کہ قرآن اس کلام کا نام ہے جو ہم تک تو اتر کے ساتھ مصاحف کے دھن کے درمیان ہو کر پہنچا ہے اور یہ مستلزم ہے اس کے مصاحف میں مکتوب ہونے، زبانوں سے پڑھ جانے اور کانوں سے سُنے جانے کو، اور یہ سب حدوث کی علامت میں سے ہیں یقینی طور پر، تو مصنف نے اپنے اس قول سے جواب کی طرف اشارہ کیا اور وہ یعنی قرآن جو اللہ کا کلام ہے ہمارے مصاحف میں مکتوب ہے یعنی کلام الہی پر دلالت کرنے والے حروف کی صورتوں اور کتابت کی شکلوں کے واسطے سے ہر زبانوں سے پڑھا جاتا ہے اس کے قابل تلفظ اور قابل سماع حروف کے واسطے سے ہمارے کانوں سے سنا جاتا ہے ان ہی کے واسطے سے ان میں حلول کرنے والا نہیں یعنی ان سب باتوں کے باوجود نہ تو وہ مصاحف میں حلول کئے ہوئے ہیں اور نہ قلوب میں اور نہ زبانوں میں اور نہ کانوں میں بلکہ وہ ایک قدیم معنی ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اس کا تلفظ ہوتا ہے اس پر دلالت کرنے والی نظم کے توسط سے اس کو سنا جاتا ہے خیال میں جمع شدہ نظم کے توسط سے اس کو حفظ کیا جاتا ہے اس پر دلالت کرنے والی حرف کے لئے وضع کردہ اشکال اور نقوش کے واسطے سے اس کو لکھا جاتا ہے جس طرح کہا جاتا ہے آگ ایک روشن جلانے والا مادہ ہے اس کو لفظ کے ذریعہ ذکر کیا جاتا ہے قلم کے ذریعہ لکھا جاتا ہے اور اس سے حقیقت نار کا حرف و صوت ہونا لازم نہیں آتا۔

(حل عبارت)

**قولہ ومن اقویٰ من شبه المعتزلہ:** قرآن کے مخلوق ہونے پر معتزلہ کے قوی تر دلائل میں سے ایک دلیل یہ ہے کہ تم اشاعرہ اس بات پر متفق ہو کہ قرآن اس کلام کا نام ہے جو ہم تک تو اتر کے ساتھ مصاحف کے دھن کے

درمیان ہو کر پہنچا ہے ہم اس قرآن کی قرأت بھی کرتے ہیں اس کو اپنے کانوں سے سنتے بھی ہیں اس کو یاد بھی کرتے ہیں اور قرآن کو پڑھنا اور یاد کرنا یا سننا یا لکھنا یہ تمام چیزیں حادث ہیں اور مخلوق ہیں لہذا قرآن بھی مخلوق ہے۔

**فائدہ:** قرآن کی جو یہ تعریف کی گئی ہے ابن حجب نے اس ایک اشکال وارد کیا ہے۔ اشکال یہ ہے کہ قرآن کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ قرآن وہ ہے جو مصحف میں منقول ہو چکا ہو اب اگر مصحف کے بارے میں سوال کیا جائے کہ مصحف کیا چیز ہے تو جواب یہ ہوگا کہ مصحف وہ ہے جس میں قرآن لکھا گیا ہو، اس کے مختلف جواب دیئے گئے ہیں ایک جواب یہ ہے کہ مصحف تعریف کی طرف محتاج نہیں کیونکہ مصحف تو معلوم ہی ہے حتیٰ کے بچے بھی مصحف کو جانتے ہیں۔ دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ مصحف سے مراد مصحف لغوی ہے یعنی مکتوبہ اوراق نہ کہ مصحف عربی۔ اس جواب پر پھر اشکال وارد ہوتا ہے کہ اگر مصحف سے مراد مصحف لغوی ہو تو تعریف میں تمام کتب الہیہ اور احادیث نبویہ بلکہ تمام علوم کی کتابیں داخل ہو گئی، اس اشکال کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ تعریف میں تو اتر کا قید ہے اس قید سے یہ تمام تعریف سے خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ یہ تمام ہم تک بطور تواتر کے نہیں پہنچے ہیں۔ علامہ عبدالعزیز پر فر باروی نے یہ جواب دیا ہے کہ حق بات یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ نقل سے مراد وہ ہے جو نبی کریم ﷺ سے منقول ہو اور نبی کریم ﷺ سے قرآن کے علاوہ کوئی اور بطور تواتر کے منقول نہیں ہو چکا ہے۔

**قوله فإشار إلى الجواب:** جواب کا حاصل یہ ہے کہ کلام نفسی کے مصاحف میں مکتوب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر دلالت کرنے والے حروف کی صورتیں اور کتابت کے نقوش مکتوب ہیں اس کو وجود کتابی کہتے ہیں اور محفوظ فی القلوب کا مطلب یہ ہے کہ اس پر دلالت کرنے والے الفاظ وہ صورتیں محفوظ ہوتی ہیں جو خزانہ خیال میں جمع شدہ ہیں اس کو وجود ذہنی کہتے ہیں مقرر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر دلالت کرنے والے الفاظ کی قرأت ہوتی ہے اس کو وجود لفظی کہتے ہیں۔

**قوله غير حال فيها:** یعنی باوجود اس کے مکتوب اور مقرر اور مسموع ہونے کے اس کلام نفسی کا نہ تو مصاحف میں حلول ہے اور نہ زبان میں اور نہ کان میں حلول کئے ہوئے ہیں اور نہ قلوب میں، جب کلام نفسی نے ان چیزوں میں حلول نہیں کیا ہے تو ان چیزوں کے حادث ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ کلام نفسی بھی حادث ہو، مصنف کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ کلام نفسی اگرچہ متصف ہے مکتوب محفوظ مقرر و مسموع ہونے کے ساتھ لیکن یہ اتصاف مجازی ہے حقیقت میں یہ

مکتوب مقرر و محفوظ وغیرہ ان امور کے لئے اوصاف ہیں جو امور کلام نفسی پر دلالت کرتے ہیں یعنی اشکال اور الفاظ کی صفات ہیں شارح ”ایک مثال پیش کرتے ہیں کہ جس طرح کہا جاتا ہے کہ آگ ایک روشن جلانے والا مادہ ہے اس کو نانا کے ذریعہ ذکر کیا جاتا ہے اور قلم کے ذریعہ لکھا جاتا ہے اور اس سے حقیقت آگ کا حرف و صوت ہونا لازم نہیں آتا اسی طرح کلام نفسی خود مکتوب یا مقرر نہیں بلکہ اس پر دلالت کرنے والے الفاظ اور حروف مکتوب یا مقرر ہوتے ہیں۔

**وتحقيقه ان للشئى وجوا فى الاعيان ووجودا فى الازهان الخ الى ولما كان :**

**ترجمہ :** اور اس جواب کی تحقیق یہ ہے کہ شئی کا ایک وجود خارج میں ہوتا ہے اور ایک ذہن میں ہوتا ہے ایک وجود عبارت میں ہوتا ہے اور ایک وجود کتابت میں ہوتا ہے تو کتابت عبارت پر دلالت کرتی ہے اور عبارت وجود ذہنی پر اور وجود ذہنی وجود خارجی پر، تو جہاں کہی قرآن کی ایسی صفت بیان کی جائے جو قدیم کے لوازم میں سے ہے جیسا کہ ہمارے قول القرآن غیر مخلوق میں توہم اداس کی وہ حقیقت ہوگی جو خارج میں موجود ہو ہے اور جہاں ایسی صفت بیان کی جائے جو مخلوقات اور حوادث کے لوازم میں سے ہے اس سے وہ الفاظ مراد ہوں گے جو بولے اور سنے جاتے ہیں جیسا کہ ہمارے قول قرأت نصف القرآن میں۔ یا الفاظ مخیلہ مراد ہوں گے جیسا کہ ہمارے قول حفظ القرآن میں، یا اس سے نقش شدہ اشکال مراد ہوں گے جیسا کہ ہمارے قول تحریر المحدث مس القرآن میں۔

(حل عبارت)

**قوله وتحقيقه :** اس عبارت سے شارح ”معترکہ کے استدلال کے جواب کی تحقیق کو ذکر کرتا ہے، فرماتے ہیں کہ شئی کا ایک وجود خارجی ہوتا ہے دوسرا وجود ذہنی ہوتا ہے اور ایک وجود لفظی ہوتا ہے ایک وجود کتابی ہوتا ہے ان میں سے پہلے دو جو حقیقی ہیں اخیر دو جو مجازی ہے کتابت عبارت پر دلالت کرتی ہے اور عبارت وجود ذہنی پر دلالت کرتی ہے اور وجود ذہنی وجود خارجی پر، اسی طرح کلام کے مختلف وجود ہیں ان مختلف وجودات کی وجہ سے کلام پر مختلف احکام لگائے جاتے ہیں تو جہاں قرآن کی ایسی صفت بیان کی گئی ہو جو قدیم کے لوازم میں سے ہے جیسے القرآن غیر مخلوق تو اس سے مراد حقیقت موجودہ فی الخارج ہے اور وہ کلام نفسی ہے اور جہاں قرآن کی ایسی صفت بیان کی جائے گی جو محدثات اور مخلوقات کے لوازم میں سے ہو جیسے قرأت نصف القرآن تو اس سے وہ الفاظ مراد ہوں گے جو کہ بولے جاتے ہیں اور سنے جاتے ہیں یعنی وجود لفظی مراد ہوں گے یا الفاظ مخیلہ مراد ہوں گے جیسے حفظ القرآن یا اس سے نقش شدہ الفاظ مراد ہوں گے

جیسے محرم للمحدث مس القرآن۔

**ولما كان دليل احكام الشرعيه هو اللفظ الخ الى فان قيل :**

**ترجمہ :** اور جبکہ احکام شرعیہ کی دلیل صرف لفظ ہے نہ کہ معنی قدیم تو ائمہ اصول نے المکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر کے لفظ سے اس کی تعریف کی، اور اس کو نظم اور معنی دونوں کا نام قرار دیا یعنی نظم کا معنی پر دلالت کرنے کی حیثیت سے نہ کہ صرف معنی کا، رہا کلام قدیم جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے تو اشعری کا مذہب یہ ہے کہ اس کو سننا ممکن ہے اور استاد ابو اسحاق نے اس کا انکار کیا ہے پس اللہ تعالیٰ کے ارشاد حتیٰ یسمع کلام اللہ کے معنی ہیں کہ وہ الفاظ سن لے جو کلام اللہ پر دلالت کرنے والے ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ میں نے فلاں کا علم سنا، تو موسیٰ علیہ السلام نے وہ آواز سنی جو اللہ تعالیٰ کے کلام پر دلالت کرنے والی تھی لیکن چونکہ یہ سننا کتاب اور فرشتہ کے واسطہ کے بغیر تھا اس لئے کلیم کا نام ان ہی کے ساتھ مخصوص ہوا۔

(حل عبارت)

**قوله ولما كان :** اس عبارت سے شارح ایک اشکال کا جواب دینا چاہتے ہیں اشکال یہ ہے کہ پہلے تو یہ بات ثابت کی گئی قرآن کا اطلاق کلام لفظی اور کلام نفسی دونوں پر ہوتا ہے اگر قرآن کا اطلاق کلام نفسی پر ہوتا ہے تو ائمہ علم اصول والے قرآن کی ایسی تعریف کیوں کرتے جو صرف کلام لفظی پر صادق آتی ہے حالانکہ ائمہ اصول نے قرآن کی تعریف مکتوب فی المصاحف منقول بالتواتر کے ساتھ کی ہے یہ تعریف تو صرف کلام لفظی پر صادق آتی ہے نہ کہ کلام نفسی پر۔ جواب یہ ہے کہ احکام شرعیہ مثلاً وجوب حرمت کی دلیل صرف الفاظ ہیں نہ کہ معنی کیونکہ معنی تو ہمارے عقول سے مخفی ہے اس لئے انہوں نے قرآن کی تعریف المکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر سے کی تو جواب کا خلاصہ یہ نکلا کہ ائمہ اصول کے علم کا مدد لفظ پر تھا اور مقصود اہم ان کے نزدیک لفظ ہی تھا تو انہوں نے اس وجہ سے لفظ کی تعریف پر اکتفا کیا اور انہوں نے قرآن نظم اور معنی دونوں کو قرار دیا۔

**قوله لا لمجرد المعنى :** یہ عطف ہے ماقبل نظم ومعنی جمیعاً پر۔ شارح نے جو یہ کہا ہے کہ قرآن نظم ومعنی دونوں کا نام ہے اس سے شارح کا مقصود ایک تو ہم کا دفعیہ ہے جو حضرت امام ابو حنیفہؒ کے کلام سے پیدا ہو چکا ہے حضرت امام اعظمؒ سے یہ منقول ہے کہ فارسی میں قرآن کرنا جائز ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن فقط معنی کا نام ہے لیکن صحیح قول یہ

ہے کہ حضرت امام صاحبؒ نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کی ہے کہ فقط فارسی میں قرآن کرنا جائز نہیں ہے۔  
**قوله واما الکلام القدیم:** اس عبارت سے شارحؒ ایک اختلاف کو ذکر کرتا ہے کہ آیا کلام قدیم کا سماع ممکن ہے یا نہیں، اس میں شیخ ابوالحسن اشعریؒ کا مذہب یہ ہے کہ کلام قدیم کا سماع ممکن ہے اگرچہ وہ آواز نہیں پھر بھ خرق عادت کے طور پر اس کا سماع ممکن ہے جیسے کہ قیامت میں اہل جنت ذات باری تعالیٰ کا دیکھیں گے باوجود اسکے کہ ذات باری تعالیٰ شکل اور مکان سے منزہ ہے خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابوالحسن اشعریؒ کے نزدیک سماع اللہ تبارک و تعالیٰ کے خلق کا نتیجہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ نفس کے اندر ادراک کو پیدا کر دیتے ہیں تو یہ سننا اصوات اور غیر اصوات دونوں میں تجاویز ہے اس بناء پر مسموع قدیم اور حادث دونوں کے درمیان مشترک ہوگا تو جو کلام موصوف ہو سننے کے ساتھ اس میں یہ بھی جائز ہے کہ اس سے مراد کلام نفسی ہو جیسے یوں کہا جاتا ہے ”سمع موسیٰ علیہ السلام کلام اللہ“ اور یہ بھی جائز ہے کہ اس سے مراد کلام لفظی ہو جیسے کہ یوں کہا جائے ”سمعت القرآن“۔

**قوله ومنعه الاستاذ ابواسحاق:** استاذ ابواسحاق نے کلام قدیم کے سماع کے ممکن ہونے کا انکار کیا ہے اس وجہ سے کہ مسموع کے لئے ضروری ہے کہ صوت ہو حالانکہ کلام نفسی صوت نہیں تو اس مذہب کے مطابق کلام مسموع سے مراد فقط کلام لفظی ہے۔

**قوله وهو اختیار الشیخ ابی منصور:** یہ امام محمد بن محمد بن محمود السمرقندی ہے ماترید کی طرف منسوب ہے ماترید سمرقند میں ایک بستی کا نام ہے اس کا لقب علم الہدی تھا یہ علماء اہل السنۃ والجماعت ماوراء النہر کارئیں ہے حنفی المذہب تھا ابی نصر عیاض کا شاگرد تھا ابی نصر عیاض ابی بکر جوزجانی کا شاگرد ہے ابی بکر جوزجانی امام محمدؒ کا شاگرد ہے امام محمدؒ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے شاگرد ہے، اسکے متبعین کو ماتریدیہ کہتے ہیں اور امام ابوالحسن اشعریؒ کے متبعین کو اشعریہ کہتے ہیں اور دونوں فریقین کے مجموعہ کو اشاعرہ کہتے ہیں۔

**قوله فمعنی قوله حتی یسمع:** چونکہ استاذ ابواسحاق کے نزدیک کلام قدیم کا سماع ممکن نہیں تو حتیٰ یسمع کلام اللہ جو آیت ہے اس میں کلام اللہ سے مراد کلام لفظی ہے کلام نفسی مراد نہیں ہوگا اور حتیٰ یسمع کلام اللہ کا معنی یہ ہوگا کہ وہ الفاظ سن لے جو کلام اللہ پر دلالت کرنے والے ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ میں نے فلان کا علم سنا یعنی وہ الفاظ سن لئے جو فلان کے علم پر دال ہیں کیونکہ علم تو وہ کیفیت ہے جو فلان کے ذہن کے ساتھ قائم ہے وہ تو سنا نہیں جاتا ہے۔

**فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم الخ الى وما وقع :**

**ترجمہ :** پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ اگر لفظ کلام اللہ معنی قدیم یعنی کلام نفسی کے معنی میں حقیقت اور نظم مؤلف کے معنی میں مجاز ہوتا تو اس سے یعنی نظم مؤلف سے کلام اللہ کی نفی صحیح ہوتی بائن طور کہ کہا جاتا کہ یہ نازل شدہ نظم و عبارت جو مُعْجَزہ ہے اور آیات اور سورتوں میں مٹی ہوئی ہے کلام اللہ نہیں حالانکہ اجماع اس کے برخلاف ہے نیز مُعْجَزہ اور متحد کی بہ حقیقی کلام اللہ ہے اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ یہ اسی نظم مؤلف ہی میں متصور ہے جو سورتوں پر تقسیم ہے کیونکہ صفت قدیمہ سے معارضہ کرنے کا کوئی مطلب نہیں، ہم جواب دیں گے کہ کلام اللہ ایسا اسم ہے جو مشترک ہے کلام نفسی قدیم کے درمیان اور اضافت کا معنی کلام کا اللہ کی صفت ہونا ہے اور اس کلام لفظی حادث کے درمیان جو سورتوں اور آیتوں سے مرکب ہے اور اضافت کا معنی یہ ہے کہ یہ کلام اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے مخلوق بندوں کی تالیفات میں سے نہیں ہے لہذا نفی ہرگز صحیح نہیں ہوگی اور اعجاز و تحدی صرف کلام اللہ میں ہوگی۔

(حل عبارت)

**قوله فان قيل :** اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کر کے پھر اس کا جواب دیتے ہیں اعتراض مصنف کے اس قول پر ہے جو مصنف نے پہلے کہا تھا کہ ”لیس من جنس الحروف والاصوات“ یعنی وہ کلام جو اللہ کی صفت ہے وہ حروف اور اصوات کی جنس سے نہیں اسی طرح شارح نے کہا تھا ”معنی قدیم قائم بذات اللہ تعالیٰ یتلفظ و یسمع بالنظم الدال علیہ“ اسی طرح شارح نے حتیٰ یسمع کلام اللہ کے بارے میں کہا تھا ”یسمع ما یدل علیہ“ اس تمام تفصیل سے معلوم ہوتا ہے اور یہ تمام تفصیل اس بات پر دال ہے کہ کلام حقیقت میں کلام نفسی ہے کلام لفظی کو کلام اللہ کہنا یہ مجاز ہے کیونکہ یہ کلام حقیقی پر دال ہے تو یہ تسمیۃ الدال باسم المدلول کے قبیل سے ہے جو کہ مجاز ہے اب اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب کلام اللہ حقیقت میں کلام نفسی ہے اور کلام لفظی کو مجازاً کلام اللہ کہا جاتا ہے پھر کلام لفظی سے کلام کی نفی درست ہونی چاہیے کیونکہ مجاز کے لوازم میں سے یہ ہے کہ لفظ کی نفی اسکے معنی مجازی سے درست ہوتی ہے مثلاً رجل ثجاع کے بارے میں یہ کہنا درست ہے کہ لیس باسد لفظ اسد کی نفی اس سے درست ہے اسی طرح نظم مؤلف سے جو کہ جس جازر ہے کلام اللہ کی نفی کرنا یہ کہنا کہ کلام اللہ نظم مؤلف نہیں ہے درست ہوتا حالانکہ نظم مؤلف سے کلام اللہ کی نفی کرنا باطل ہے کیونکہ اُمت کا اجماع ہے کہ نظم مؤلف کلام اللہ ہے تو کلام اللہ کا کلام نفسی کے معنی میں حقیقت اور نظم مؤلف کے معنی میں مجاز ہونا بھی باطل ہے۔



**قوله وايضاً المعجز المتحدی به :** متحدی اسم مفعول ہے متحدی معارضہ اور منازعہ کو کہتے ہیں جبکہ اسکے ساتھ غلبہ کا دعویٰ بھی ہو، اس عبارت سے شارح "اعتراض کو اور مضبوط بنا کر پیش کرتا ہے حاصل اعتراض کا یہ ہے کہ اللہ سبحانہ نے بلغاء عرب سے مطالبہ کیا ہے کہ قرآن کا مثل پیش کرو تا کہ جب بلغاء عرب قرآن کا مقابلہ اور معارضہ کرنے سے اور اسکا مثل بنا کر پیش کرنے سے عاجز ہو جائیں تو اسکے کلام الہی ہونے میں ان کا شبہ زائل ہو جائے اور کفار کا شبہ نظم مؤلف ہی میں تھا جب کفار کا شبہ نظم مؤلف کے کلام الہی ہونے میں تھا تو معارضہ بھی نظم مؤلف ہی میں ہوگا کلام نفسی جو کہ صفت قدیمہ ہے اس میں معارضہ نہیں ہوگا کیونکہ کفار کے لئے صفت قدیمہ کی معرفت حاصل نہیں صفت قدیمہ کی معرفت تو حد اق متکلمین کو حاصل ہے جو جامعین معقولات ومنقولات ہیں دوسری بات یہ کہ کفار کی طاقت میں یہ بات نہیں تھی کہ صفت قدیمہ کی مثل صفت قدیمہ پیش کرے تو معلوم ہوا کہ معارضہ صفت قدیمہ میں نہیں تھا۔

**قوله قلنا :** اس عبارت سے شارح "اعتراض مذکور کا جواب دینا چاہتے ہیں، جواب کا حاصل یہ ہے کہ کلام اللہ کلام لفظی کے معنی میں مجاز نہیں ہے بلکہ کلام اللہ کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں میں حقیقت ہے بطور مشترک لفظی کے البتہ کلام اللہ کا اطلاق جب کلام لفظی پر ہو تو مشائخ نے اسکو مجاز کہا ہے مجاز اس وجہ سے کہا ہے کہ یہ مشابہ ہے مجاز کے ساتھ علاقہ دلالت کے اعتبار کرنے میں، جب کلام لفظی بھی کلام اللہ حقیقی ہے تو متحدی بہ جس کے ساتھ معارضہ کیا گیا ہے کلام حقیقی ہو البتہ جس صورت میں کلام اللہ سے کلام نفسی مراد ہوگا جو اللہ کی صفت ہے تو اللہ کی طرف کلام کی اضافت اضافت الصفت الی الموصوف کے قبیل سے ہوگی اور کلام اللہ کے معنی ہوں گے وہ کلام جو اللہ کی مخلوق کی مخلوقات میں سے نہیں۔

**فائدہ :** اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ افعال عباد کا خالق تو اللہ سبحانہ و تعالیٰ ہے پھر تو زید کے کلام کو کلام اللہ کہا نا درست ہونا چاہیے کیونکہ زید اور کلام زید دونوں کا خالق اللہ سبحانہ ہے حالانکہ کلام زید کو کلام اللہ کہا نا باطل ہے۔ جواب اس اعتراض کا یہ ہے کہ مخلوق سے مراد یہ ہے کہ وہ مخلوق ہے اللہ سبحانہ کے لئے مخلوقات میں سے کسی کا سب کے واسطہ کے بغیر باین صورت کہ حق سبحانہ آواز کو پیدا کر دیں اس آواز کو فرشتہ یا مشول سن لے یا حق سبحانہ لوح محفوظ میں نقوش موجود کر دیں یا فرشتہ اور رسول کے دل میں حروف کے ادراک کو پیدا کر دیں یا فرشتہ و رسول کے اختیار کے بغیر ان کی زبان میں حروف

کو پیدا کر دیں، رہا زید کا کلام تو وہ اس طریقہ پر نہیں ہے۔

**قوله فلا یصح النفی:** یہ عبارت متفرع ہے ماقبل اس بات پر کہ کلام اللہ کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں میں حقیقت ہے اور مشترک ہے جب کلام اللہ دونوں میں حقیقت ہے تو کلام لفظی سے کلام اللہ کی نفی درست نہ ہوگی اس لئے کہ مشترک دونوں معنی میں حقیقت ہوتا ہے اور حقیقت کی نفی کرنا جائز نہیں ہے۔

**وما وقع فی عبارة بعض المشائخ الخ الیٰ وذہب بعض المحققین:**

**ترجمہ:** اور بعض مشائخ کی عبارت میں جو یہ آیا ہے کہ نظم مؤلف مجازاً کلام اللہ ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ لفظ کلام اللہ نظم مؤلف کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ کلام دراصل اور بالذات نام ہے اس معنی کا جو ذات کے ساتھ قائم ہے اور لفظ کا نام کلام رکھنا اور کلام کا لفظ کے لئے وضع کیا جانا محض اس معنی پر اس کے دلالت کرنے کے اعتبار سے ہے پس مشائخ کا نظم مؤلف کے لئے لفظ کلام اللہ کے وضع کئے جانے اور اس کا کلام نام رکھے جانے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

(حل عبارت)

**قوله وما وقع:** اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض کا تعلق ماقبل اس جواب کے ساتھ ہے جس میں یہ کہا تھا کہ کلام اللہ کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں میں حقیقت ہے، حاصل اس اعتراض کا یہ ہے کہ بعض مشائخ کی عبارت میں یہ آیا ہے کہ نظم مؤلف مجازاً کلام اللہ ہے جب مشائخ سے یہ بات ثابت ہے کہ انہوں نے لفظ مؤلف کو مجازاً کلام اللہ کہا ہے تو پھر یہ کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے کہ نظم مؤلف حقیقت ہے کلام اللہ ہونے میں۔

**قوله فلیس معناه:** یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا، حاصل اس جواب کا یہ ہے کہ مشائخ نے جو کلام اللہ کو نظم مؤلف کے معنی میں مجاز کہا ہے اس کا مطلب یہ نہیں کہ کلام اللہ نظم مؤلف کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ کلام اللہ کلام نفسی کے لئے بالذات اور بلا واسطہ وضع کیا گیا ہے اور نظم مؤلف کے لئے اس واسطے سے وضع کیا گیا ہے کہ نظم مؤلف کلام نفسی قدیم پر دلالت کرتا ہے تو حاصل یہ نکلا کہ کلام اولاً موضوع تھا نفسی کے لئے پھر لفظی کے لئے اس وجہ سے وضع کیا کہ لفظی نفسی پر دلالت کرتا ہے۔

**فائدہ:** یہاں پر ایک اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ جس چیز کو معنی ثانی کے لئے وضع کیا گیا ہو باعتبار علاقہ کے اسکو تو

منقول کہتے ہیں مشترک نہیں کہتے ہیں اور نقل معنی ثانی کو حقیقت اور معنی اول کو مجاز بنا لیتا ہے تو کلام بھی جب اولاً موضوع تھانفسی کے لئے پھر ثانیاً وضع کیا لفظی کے لئے تو لفظی میں حقیقت بنانفسی میں مجاز بنا۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ منقول وہ ہے جس میں وضع ثانی وضع اول سے مؤخر ہو تاخر زمانی کے طور پر، مشترک میں دونوں وضع ایک دوسرے سے تاخر زمانی کے طور پر مؤخر نہیں ہوتا، یہ جو کہا تھا کہ کلام اولاً نفسی کے لئے موضوع تھا پھر لفظی کے لئے وضع کیا یہاں تاخر سے مراد تاخر بالذات ہے۔ دوسرا جواب جو کہ معتمد جواب ہے وہ یہ ہے کہ منقول وہ ہے جس کا استعمال معنی اول میں متروک ہو چکا ہو اور کلام کا اطلاق نفسی پر متروک نہیں بلکہ شائع ہے اس وجہ سے منقول نہ بنا بلکہ مشترک بنا۔

**وذهب بعض المحققين الى ان المعنى في قول مشائخنا الخ الى وهو جيد:**

**ترجمہ:** اور بعض محققین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ معنی ہمارے مشائخ کے اس قول میں کہ کلام اللہ ایک قدیم معنی ہے لفظ کے مقابلہ میں نہیں ہے کہ اس سے لفظ کا مدلول مراد لیا جائے بلکہ عین کے مقابلہ میں ہے اور اس سے مراد وہ چیز ہے جو قائم بذاتہ نہ ہو جیسے باقی صفات ہیں اور ان کا مطلب یہ ہے کہ قرآن لفظ اور معنی دونوں کا نام ہے دونوں کو شامل ہے اور وہ قدیم ہے اس طرح نہیں جس طرح حنا بلکہ کہتے ہیں کہ یہ نظم مؤلف جو مرتب الا جزاء والا ہے قدیم ہے کیونکہ اس کا محال ہونا بدیہی ہے اس بات کا یقین کرنے کی وجہ سے کہ بسم اللہ کے سین کا تلفظ آء کے تلفظ کے بعد ہی ممکن ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ جو لفظ ذات واجب کے ساتھ قائم ہے وہ فی نفسہ مرتب الا جزاء والا نہیں ہے جیسے وہ لفظ جو حافظ کی ذات کے ساتھ اجزاء کے ترتیب اور ایک دوسرے پر تقدم کے بغیر قائم ہوتا ہے اور ترتیب صرف تلفظ میں ہوتی ہے آء کا تلفظ کے موافقت نہ کرنے کی وجہ سے اور یہی مطلب ہے ان کے اس قول کا کہ مقررہ قدیم ہے اور قرأت حادث ہے بہر حال وہ لفظ جو اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے تو اس میں ترتیب نہیں ہے یہاں تک کہ جس نے اللہ کا کلام سنا اس نے غیر مرتب الا جزاء والا کلام سنا اس کے آء کا تلفظ کی طرف محتاج نہ ہونے کی وجہ سے یہ ان کے کلام کا حاصل ہے۔

(حل عبارت)

**قوله وذهب بعض المحققين:** محققین سے مراد صاحب مواقف قاضی عضد الدین ہے، شارح عضد الدین کی عبارت کو نقل کر کے باقی وارد شدہ اعتراض کا دوسرا جواب دینا چاہتے ہیں حاصل اس کا یہ ہے کہ مشائخ نے جو یہ کہا ہے ”کلام اللہ معنی قدیم“۔ یہاں لفظ معنی سے وہ مراد نہیں جو لفظ کے مقابلہ میں ہے کہ اس سے مراد مدلول لفظ

یا مفہوم لفظ ہو بلکہ معنی سے مراد وہ ہے جو معنی کے مقابلے میں ہے اور عین قائم بالذات کو کہتے ہیں تو اس کے مقابلے میں معنی سے قائم بالغیر مراد ہوگا اور مشائخ کی مراد یہ ہے کہ کلام اللہ عین اور قائم بالذات نہیں بلکہ وہ معنی یعنی قائم بالغیر ہے اور قائم بالغیر معنی اور لفظ یعنی کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں پر صادق ہے اس لئے مشائخ کے نزدیک کلام اللہ کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں کا نام ہے اور وہ قدیم ہے اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔

**قوله لا كما زعمت الحنابلة:** اس عبارت سے شارح ایک اشکال کا جواب دینا چاہتے ہیں کہ جب کلام اللہ کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں کو شامل ہے تو کلام اللہ کو قدیم اور ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ماننے کی صورت میں نظم مؤلف کا بھی قدیم اور ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہونا لازم آتا ہے یہ تو صرف حنابلہ کا مذہب ہے اشاعرہ کا یہ مذہب نہیں ہے۔ تو شارح جواب دیتا ہے کہ اشاعرہ کہتے ہیں کہ وہ قدیم ہے لیکن اس معنی میں نہیں ہے جس معنی میں حنابلہ کہتے ہیں حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ یہ نظم مؤلف جو مرتب الجزاء ہے قدیم ہے حنابلہ کا یہ قول بدیہی طور پر محال ہے کیونکہ یہ بات یقینی ہے کہ بسم اللہ کے سین کے ساتھ اس وقت تک تلفظ ممکن نہیں جب تک باء کا تلفظ گزر نہ جائے کیونکہ سین کا وجود باء کے وجود سے مؤخر ہے تو سین پہلے معدوم تھا باء کے ساتھ تلفظ کرنے کے بعد موجود ہو گیا تو عدم کے بعد موجود ہونا یہ حادث ہونے کی علامت میں سے ہے اور حادث ہونا قدیم ہونے کے منافی ہے بلکہ اشاعرہ یہ کہتے ہیں کہ جس طرح حافظ قرآن کے ذہن کے ساتھ الفاظ بغیر ترتیب اور بغیر تقدم و تاخر کے قائم ہیں ترتیب اور تقدم و تاخر تلفظ کے وقت حاصل ہوتے ہیں کیونکہ زبان موافقت نہیں کرتی ہے کہ غیر مرتب الفاظ اور حروف کے ساتھ دفعۃً واحدهً تلفظ کرے اسی طرح جو الفاظ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں وہ غیر مرتب اجزاء والے ہیں ان میں تقدم و تاخر نہیں ہے حتیٰ کہ جس نے اللہ کا کلام سنا اس نے غیر مرتب اجزاء والا سنا کیونکہ ترتیب کا محتاج آہ تلفظ ہے اور اللہ تعالیٰ اپنا کلام سنانے کے لئے آہ تلفظ کا محتاج نہیں ہے (بیان الفوائد جغیر)۔

**وهو جيد لمن يتعقل لفظاً بالنفس الخ والتكوين:**

**ترجمہ:** اور یہ اس شخص کے نزدیک عمدہ ہوگا جو ایسے لفظ کا تصور کر سکتا ہو جو ذات واجب کے ساتھ قائم ہے دران حالیکہ وہ نہیں مرکب ہے تلفظ کئے جانے والے حروف سے، یا ایسے متخیل حروف سے جن میں سے بعض کا وجود بعض کے معدوم ہونے کے ساتھ مشروط ہے اور نہ ایسے مرتب اشکال و نقوش سے مرکب ہے جو الفاظ پر دلالت کرتے ہیں اور ہم

تو نہیں سمجھتے ہیں حافظ قرآن کے ذہن کے ساتھ کلام کے قائم ہونے سے مگر حروف کی صورتوں کا اس کے خزانہ خیال میں اس طرح جمع اور مرتب ہونا کہ جب اس کی طرف التفات کرے تو وہ متخیل الفاظ یا مرتب نقوش سے مرکب کلام ہو اور جب تلفظ کرے تو سنا جانے والا کلام ہو۔

(حل عبارت)

**قوله وهو جید:** پہلے شارح نے صاحب مواقف کے قول کو نقل کیا اس عبارت سے شارح صاحب مواقف کے قول پر ناپسندگی کا اظہار کرتے ہیں حاصل اسکا یہ ہے کہ صاحب مواقف کا قول اس شخص کے نزدیک عمدہ ہوگا جو ایسے لفظ کا تصور کر سکتا ہے جو ذات کے ساتھ قائم ہو اور اس کے اجزاء میں ترتیب اور تقدم و تأخر نہ ہو اور الفاظ و حروف پر دلالت کرنے والے نقوش سے مرکب نہ ہو حالانکہ ایسے لفظ کا تصور کرنا ممکن ہے۔

**والتکوین وهو المعنى الذى يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق الخ الى اذلية:**

**ترجمہ:** اور تکوین جس سے مراد وہ صفت ہے جس کو فعل، خلق، تخلیق اور ایجاد، احداث، افتراء وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جس کا مطلب معدوم کو عدم سے نکال کر وجود کی طرف لانا بیان کیا جاتا ہے اللہ تعالیٰ کی صفت ہے عقل اور نقل کی اس بات پر متفق ہونے کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ عالم کا خالق اسکا مکون ہے اور شئی پر اسم مشتق کا اطلاق ممتنع ہونے کی وجہ سے بغیر اس کے کہ ماخذ اشتقاق اس کی صفت ہو اس کے ساتھ قائم ہو۔

(حل عبارت)

**قوله صفة لله تعالى:** اہل السنۃ کا تکوین کے بارے میں تین قول ہیں = ایک یہ ہے کہ صفات حقیقیہ سات ہیں حیات ہے۔ علم ہے۔ قدرت ہے۔ ارادہ ہے۔ سمع ہے۔ بصر ہے۔ کلام ہے۔ رہ گئی تکوین تو وہ ایک اضافی معنی ہے۔ اور حادث ہے یہ قدرت اور ارادہ کی طرف راجع ہوتی ہے کیونکہ جب ارادہ کا تعلق کسی شئی کے وجود کے ساتھ ہو جائے تو قدرت اس شئی کو عدم سے وجود کی طرف نکالتی ہے اس عدم سے وجود کی طرف نکالنے کو تکوین کہتے ہیں یہ قول اشاعرہ کا ہے = دوسرا قول یہ ہے کہ تکوین تیسری صفت ہے کیونکہ قدرت صدور مقدور کے لئے صفت مصححہ ہے اور ارادہ صدور مقدور کے لئے صفت مرتجہ ہے اور تکوین صدور مقدور کے لئے صفت مؤثرہ ہے اس تکوین کے لئے متعلقات کے اعتبار سے مختلف اسماء ہوتے ہیں اگر تکوین کا تعلق رزق کے ساتھ ہو جائے تو اسکو تزئین کہتے ہیں اگر اسکا تعلق حیات کے ساتھ

ہو جائے تو اسکو احیاء کہتے ہیں یہ قول رئیس اہل السنۃ امام ابی منصور ماتریدیؒ اور اسکے تبعین کا ہے = تیسرا قول یہ ہے کہ ترزیق اور احیاء وغیرہ صفات حقیقیہ ہیں یہ کسی ایک صفت کی طرف راجع نہیں ہوتی ہیں اس قول کے مطابق صفات منحصر نہیں ہوتی ہیں یہ قول بعض صوفیاء کا ہے۔

**قوله لا طباق العقل:** اس عبارت سے شارحؒ تکوین کی صفت الٰہی ہونے پر دلیل قائم کرتے ہیں دلیل کا حاصل یہ ہے کہ عقل اور نقل دونوں کا اس پر اتفاق ہے کہ ذات باری تعالیٰ عالم کا خالق اور ملکون ہے اور خالق اور ملکون دونوں مشتق کے صیغے ہیں اور مشتق کا صدق تقاضا کرتا ہے صدق مبداء کا، تو یہ بات محال ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر خالق اور ملکون کا اطلاق ان کے ماخذ اشتقاق یعنی خلق و تکوین کے بغیر ہو بلکہ خلق و تکوین اسکی صفت اور اسکے ساتھ قائم ہے اور جو صفت کسی موصوف کے ساتھ قائم ہو وہ حقیقی ہے تو تکوین باری تعالیٰ کی صفت حقیقی ہے۔

**ازلیۃ بوجہ الاول انه یمتنع قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ الخ ومبنیٰ ہذہ:**

**ترجمہ:** ازلی ہے چند وجوہ سے اول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قائم ہونا محال ہے اس دلیل کی وجہ سے جو گزر چکی، دوم یہ کہ اس نے اپنے ازلی کلام میں اپنی ذات کو خالق ہونے کے ساتھ متصف فرمایا پس اگر وہ ازل میں خالق نہ ہو تو کاذب ہونا یا بغیر حقیقت کے معذور ہونے کے مجاز یعنی خالق فی المستقبل یا قادر علی الخلق کے معنی کی طرف جانا لازم آئے گا اور لازم باطل ہے علاوہ اس کے اگر اللہ تعالیٰ پر قادر علی الخلق کے معنی میں خالق کا اطلاق جائز ہو تو اس پر عرض کا اطلاق جائز ہوگا جس پر وہ قادر ہے، سوم یہ ہے کہ اگر وہ حادث ہو تو یا تو دوسری تکوین کے ذریعہ حادث ہوگی تو اس صورت میں تسلسل لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اس سے عالم کی تکوین کا محال ہونا لازم آئے گا باوجود اس کے کہ وہ مشاہد ہے اور یا بغیر دوسری تکوین کے حادث ہوگا تو حادث کا محدث اور احداث سے مستغنی ہونا لازم آئے گا اور اس سے مانع کی تعطیل اور اس کا بیکار محض ہونا لازم آتا ہے، چہارم یہ ہے کہ اگر وہ حادث ہوگا تو یا اس کی ذات میں حادث ہوگا ایسی صورت میں وہ محل حوادث ہوگا یا اس کے علاوہ میں حادث ہوگا جیسا کہ ابو الہذیل کا مذہب ہے کہ ہر جسم کی تکوین اسی کے ساتھ قائم ہے ایسی صورت میں ہر جسم خود اپنی ذات کا ملکون اور خالق ہوگا اور اس کے محال ہونے میں کوئی خفاء نہیں۔

(حل عبارت)

**قوله احدها انه یمتنع:** اس عبارت سے شارحؒ صفت تکوین کے ازلی ہونے پر چند دلائل پیش کرتے ہیں، پہلی

دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قائم ہونا محال ہے اس دلیل کی وجہ سے جو پہلے گزر چکی کہ اگر حادث قدیم کے ساتھ قائم ہو جائے تو دو خرابیوں میں سے ایک خرابی ضرور بضرور لازم آئیگی یا تو حادث کا قدیم ہونا لازم آئیگا یا قدیم کا حادث ہونا لازم آئیگا، اس سے معلوم ہوا کہ تکوین جو صفت ہے باری تعالیٰ کے لئے وہ قدیم ہے حادث نہیں ہے۔

**قوله ثانيها انه وصف:** یہ دوسری دلیل ہے صفت تکوین کے قدیم ہونے کے لئے، حاصل اسکا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ازل کلام میں اپنی ذات کو خالق ہونے کے ساتھ متصف فرمایا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ﴿خالق کل شیء﴾ پس اگر وہ ازل میں خالق نہ تو کاذب ہو لازم آئیگا اور ذات باری تعالیٰ کا کاذب ہونا محال ہے۔

**قوله او العدول الى المجاز:** اس عبارت سے شارحؒ ان دو جوابات کا رد کرنا چاہتے ہیں جو اشاعرہ نے دیئے ہیں، ایک جواب یہ دیا ہے کہ باری تعالیٰ نے اپنی ذات کو جو خالق کے ساتھ متصف فرمایا ہے یہ مجاز ہے نظر کرتے ہوئے مستقبل کی طرف، اللہ تعالیٰ کا ازل میں خالق ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ مستقبل میں پیدا کرنے والا ہے یہ تاویل امام غزالیؒ کی طرف سے ہے، دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ازل میں خالق ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ قادر علی الخلق ہے یہ تاویل صاحب جمع الجوامع کی طرف سے ہے شارحؒ جو رد کرتا ہے اسکا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ دونوں تاویلات میں حقیقت سے مجاز کی طرف عدول ہے اور حقیقت سے مجاز کی طرف عدول جائز نہیں ہے مگر اس وقت جائز ہے جبکہ حقیقت معتذر ہو۔

**قوله على انه لوجاز:** اس عبارت سے شارحؒ دوسری تاویل کی رد پر ایک دوسری وجہ ذکر کرتا ہے حاصل اسکا یہ ہے کہ اگر خالق کا معنی قادر علی الخلق کے معنی میں جائز ہو تو ہر اس عرض سے مشتق اسم کا اطلاق جائز ہوگا جس پر وہ قادر ہے مثلاً اسود کا قادر علی السواد کے معنی میں جائز ہونا چاہئے ابیض کا قادر علی البیاض کے معنی میں جائز ہونا چاہئے حالانکہ باری تعالیٰ پر ان اسماء کا اطلاق باطل ہے۔

**فائدہ:** یہاں پر ایک اشکال وارد ہو سکتا ہے وہ یہ کہ یہ بات تو جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ پر ان اسماء کا اطلاق لغتاً ممتنع نہ ہو امتناع عدم اذن شرعی کی وجہ سے ہو کہ شریعت کی وجہ سے یہ اجازت نہیں کہ باری تعالیٰ پر ان اسماء کا اطلاق کیا جائے۔ جواب اسکا یہ ہے کہ اہل لغت صباغ کو اسود اور احمر نہیں کہتے ہیں باوجود اسکے کہ وہ صبیغ اسود اور صبیغ احمر پر قدرت رکھتے ہیں۔

**قوله ثالثها انه لو كان حادثاً:** یہ تیسری دلیل ہے صفتِ تکوین کے قدیم ہونے پر، حاصل اسکا یہ ہے کہ اگر تکوین حادث ہوگی تو یا تو دوسری تکوین کے ذریعہ حادث ہوگی کیونکہ حادث ایجادِ موجد کی طرف محتاج ہوتا ہے تو اس صورت میں تسلسل لازم آئیگا اور تسلسل محال ہے اس کے ساتھ ساتھ عالم کے وجود کا محال ہونا لازم آئیگا کیونکہ وجودِ عالم تکویناتِ غیر متناہی پر موقوف ہوا تو جب تکویناتِ غیر متناہی جو کہ موقوف علیہ ہے وجودِ عالم کے لئے وہ محال ہے تو موقوف یعنی وجودِ عالم بھی محال ہے حالانکہ وجودِ عالم محال نہیں بلکہ مشاہد ہے اور یا یہ صفتِ تکوین بغیر دوسری تکوین کے حادث ہوگا تو اس صورت میں حادث کا محدث اور احداث سے مستغنی ہونا لازم آئیگا اور اس سے صانع کی تعطیل اور اسکا بیکار محض ہونا لازم آئیگا کیونکہ جب ایک حادث کا وجود بغیر محدث کے جائز ہوگا تو لازم ہے کہ یہ بات تمام کائنات میں جائز ہو پھر تو صانع کی طرف کوئی حاجت نہ رہی حالانکہ یہ سفسطہ ہے۔

**قوله رابعها انه لو حدث:** یہ چھوتی دلیل ہے صفتِ تکوین کے قدیم ہونے پر، حاصل اسکا یہ ہے کہ اگر صفتِ تکوین حادث ہوگی تو دو صورتیں ہیں یا تو ذاتِ باری تعالیٰ میں حادث ہوگی یا اس کے علاوہ میں حادث ہوگی اگر ذاتِ باری تعالیٰ میں حادث ہوگی ایسی صورت میں ذاتِ باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا باطل ہے اور اگر اس کے علاوہ میں حادث ہو جیسا کہ ابوالہذیل کا مذہب ہے کہ ہر جسم کی تکوین اسی کے ساتھ قائم ہے ایسی صورت میں ہر جسم اپنی ذات کا مکون اور خالق ہوگا اس لئے کہ خالق اور مکون کا کوئی اور معنی نہیں سوائے اس کے کہ جس کے ساتھ خلق اور تکوین قائم ہو اسکے محال ہونے میں کوئی خفاء نہیں ہے جب دونوں صورتیں باطل ہیں تو صفتِ تکوین کا حادث ہونا بھی محال ہے۔

**فائدہ:** یہاں ایک اور مذہب بھی ہے وہ بشر بن معتمر کی طرف منسوب ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ تکوین حادث ہے لیکن کسی محل میں نہیں ہے اس مذہب کا فساد بالکل ظاہر ہے اس لئے کہ صفت جب بھی موجود ہوگی تو وہ موصوف کے ساتھ قائم ہوگی۔

ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة الخ الى ولما

استدل:

**ترجمہ:** اور ان دلائل کی بنیاد اس بات پر ہے کہ تکوین حقیقی صفت ہے جیسے علم اور قدرت اور محققین متکلمین اس بات پر



ہیں کہ وہ امور اضافیہ اور اعتبارات عقلیہ میں سے ہے جیسے صانع تعالیٰ کا ہر چیز سے پہلے ہونا ہر چیز کے ساتھ ہونا اور ہر چیز کے بعد ہونا اور ہماری زبانوں سے مذکور ہونا اور معبود ہونا اور ممیت ہونا اور محی وغیرہ ہونا اور جو چیز ازل میں موجود ہے وہ تخلیق، ترزیق، امانت اور احیاء وغیرہ کا مبدء ہے اور اس کے قدرت اور ارادہ کے علاوہ صفت ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ قدرت کا تعلق اگرچہ ملکون کے وجود اور عدم کے ساتھ یکساں ہے لیکن ارادہ کے منضم ہو جانے سے جانین میں سے ایک کو ترجیح حاصل ہو جاتی ہے۔

(حل عبارت)

**قوله ومبنى هذه الادلة:** صفت تکوین کے ازلی ہونے ہر جتنی دلائل پیش کی گئی شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان تمام دلائل کی بنیاد اس بات پر ہے کہ تکوین صفت حقیقی ہے جیسے کہ علم اور قدرت حقیقی صفات ہیں یعنی اگر تکوین صفت اعتباری ہو جیسے کہ اشعر یہ کا مذہب ہے تو پھر یہ مذکورہ دلائل تام نہیں ہو سکتی ہیں، پہلی اور چوتھی دلیل میں جو یہ کہا تھا کہ اللہ تعالیٰ کا محل للحوادث ہونا لازم آئیگا یہ دلیل اس وجہ سے تام نہیں کہ اللہ تعالیٰ کا محل للحوادث لازم نہیں آئیگا کیونکہ جب تکوین صفت اعتباری ہے جیسے کہ اشعر یہ کہتے ہیں امر اضافی اور اعتباری کا ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہونا اور ذات باری تعالیٰ کا امر اعتباری کے لئے محل ہونا جائز ہے۔ اور تیسری دلیل اس وجہ سے غیر تام ہے کہ جب تکوین امر اعتباری ہے تو وہ دوسری تکوین کی طرف محتاج ہوتا ہے نہ کہ معدوم اعتباری۔

**قوله والمحققون من المتکلمین:** شارحؒ فرماتے ہیں کہ محققین متکلمین یہ کہتے ہیں کہ جس طرح قبلت اور بعدیت اور معیت یہ امور اضافیہ اور اعتبارات عقلیہ میں سے ہے یعنی صانع عالم کا ہر چیز سے پہلے ہونا ہر چیز کے بعد ہونا ہر چیز کے ساتھ ہونا ہماری زبانوں سے مذکور ہونا معبود ہونا وغیرہ یہ سب کے سب حادث ہیں ان کے حادث ہونے سے کوئی محال لازم نہیں آئیگا اسی طرح تکوین بھی امر اعتباری ہے اسکے حادث ہونے سے کوئی محال لازم نہیں آئیگا۔

**قوله الحاصل فی الازل:** یہ عبارت عطف ہے اس ضمیر پر جو ضمیر **من الاضافات** میں تھا۔ حاصل اسکا یہ ہے کہ ازلی وہ چیز ہے جو امور اضافیہ و اعتباریہ کا مبدء ہے جس کے ذریعہ معدوم کا ایجاد ہوتا ہے اور امور اضافیہ یعنی تخلیق ترزیق وغیرہ کا مبدء اور علت قدرت و ارادہ کے علاوہ اور کوئی صفت نہیں۔

**قوله فان القدرة وان کانت:** اس عبارت سے شارحؒ ان لوگوں پر رد کرنا چاہتے ہیں جنہوں نے فقط قدرت

پر اکتفاء کیا ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ قدرت کا تعلق اگرچہ مکون کے وجود اور عدم کے ساتھ یکساں ہے لیکن ارادہ کے منظم ہو جانے سے جانہن میں سے ایک کو ترجیح حاصل ہو جاتی ہے (انتہی کلام محققین)

**ولما استدل القائلون بحدوث التكوين الخ الى هذا تحقيق ما يقال:**

**ترجمہ:** اور جب تکوین کو حادث کہنے والوں نے یہ استدلال پیش کیا کہ تکوین کا بغیر مکون کے تصور نہیں کیا جاسکتا جیسے ضرب کا بغیر مضروب کے، پس اگر تکوین قدیم ہوگی تو مکونات کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے تو مصنف نے اپنے اس قول سے جواب کی طرف اشارہ کیا کہ وہ تکوین اللہ تعالیٰ کا عالم اور اس کے ہر جزء کو مکون اور مخلوق فرمانا ہے لیکن ازل میں نہیں بلکہ اس کے علم اور قدرت کے مطابق اس کے وجود کے وقت میں، تو تکوین ازل سے ابد تک باقی ہے اور مکون حادث ہے تعلق کے حادث ہونے کے سبب جیسا کہ علم اور قدرت وغیرہ ان صفات قدیمہ میں ہے جن کے قدیم ہونے سے ان کے متعلقات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ ان کے تعلقات حادث ہیں۔

(حل عبارت)

**قوله ولما استدل:** جن لوگوں کے نزدیک تکوین حادث ہے وہ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ وجود تکوین بغیر وجود مکون کے تصور نہیں ہو سکتا جیسے ضرب کا وجود بغیر مضروب کے متصور نہیں لہذا اگر تکوین قدیم ہوگا تو مکونات جیسے زید، عمر، بکر، وغیرہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ محال ہے کیونکہ مکون کا اپنے تمام اجزاء سمیت حادث ہونا ثابت ہو چکا ہے۔

**قولها اشار الى الجواب:** ماتن نے جواب کی طرف اس قول سے اشارہ کیا کہ وہ تکوین اللہ تعالیٰ کا عالم اور اس کے ہر جزء کو مکون اور مخلوق فرمانا ہے لیکن ازل میں نہیں بلکہ اس کے علم اور قدرت کے مطابق اس کے وجود کے وقت میں، تو تکوین ازل سے ابد تک باقی ہے اور مکون حادث ہے تعلق کے حادث ہونے کے سبب اور تعلق کا حادث ہونا مکون اور مخلوق کے حادث ہونے کو مستلزم ہے تکوین کے حادث ہونے کو مستلزم نہیں ہے جیسے علم و قدرت صفات قدیمہ کا قدیم ہونا ان کے متعلقات کے قدیم ہونا کو مستلزم نہیں۔

**فائدہ:** ماتن نے ”وَلَكِنْ جُزْءٌ مِنْ اجْزَائِهِ“ کہہ کر ان لوگوں پر رد کیا جو یہ کہتے ہیں کہ عالم کے بعض اجزاء قدیم ہیں جیسے حیولی، بعد مجرد، نفس، ناطقہ اور عقل۔

**فائدہ:** ماترید یہ اس استدلال کا ایک اور جواب بھی دے سکتے ہیں وہ یہ کہ تکوین کی ملکون کی طرف نسبت ایسی نہیں جیسے ضرب کا مضروب کی طرف نسبت ہے کیونکہ ضرب ایک اضافی معنی ہے بغیر وجود مضارب اور مضروب کے متصور نہیں بخلاف تکوین کے کیونکہ تکوین صفت حقیقی ازلی ہے جب ملکون کے ساتھ تعلق پکڑتا ہے تو ملکون موجود ہو جاتا ہے اور تکوین کے جو تعلقات ہیں وہ حادث ہیں تو ملکونات حادث ہیں اور صفت کے قدیم ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسکے تعلقات بھی قدیم ہوں۔

**ولهذا تحقیق ما یقال ان وجود العالم الخ الی وما یقال:**

**ترجمہ:** اور یہ اس جواب کی تحقیق ہے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ اگر عالم کے وجود کا اللہ تعالیٰ کی ذات یا اس کی صفات میں سے کسی صفت سے کوئی تعلق نہ ہو تو صانع کا بیکار محض ہونا اور حوادث کے وجود کا موجد سے مستغنی ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اگر تعلق ہو تو یا تو یہ تعلق اس چیز کے قدیم ہونے کو مستلزم ہوگا جس کے وجود کا اس سے تعلق ہے تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے یا اس کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں ہوگا تو چاہئے کہ تکوین بھی قدیم ہو اس ملکون اور مخلوق کے حادث ہونے کے باوجود جو اس سے متعلق ہے۔

(حل عبارت)

**قوله ولهذا تحقیق ما یقال:** لہذا کا مشار الیہ وہ جواب ہے جس کو ماتن نے ذکر کیا اور شارح نے اسکی تفصیل ذکر کی۔ یقال کا قائل صاحب عمدہ ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ جو جواب ہم نے ذکر کیا ہے یہ اس جواب کی تحقیق ہے جو جواب صاحب عمدہ نے دیا ہے، صاحب عمدہ نے تکوین کے قدیم ہونے پر جو دلیل پیش کی ہے اسکا حاصل یہ ہے کہ اگر عالم کے وجود کا اللہ تعالیٰ کی ذات یا اس کی صفات میں سے کسی صفت سے کوئی تعلق نہ ہو تو صانع کا بیکار محض ہونا اور حوادث کے وجود کا موجد سے مستغنی ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اگر عالم کے وجود کا اللہ تعالیٰ کی ذات یا اس کی صفات میں سے کسی صفت سے تعلق ہو تو یا تو یہ تعلق اس چیز کے قدیم ہونے کو مستلزم ہوگا جس کے وجود کا اس کے ساتھ تعلق ہے تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا یہ بھی باطل ہے تیسری صورت یہ ہے کہ اس کے قدیم ہونے کو مستلزم نہ ہو پھر تو چاہئے کہ صفت تکوین بھی قدیم ہو اور اسکا قدیم ہونا اس ملکون کے قدیم ہونے کو مستلزم نہ ہو جس ملکون کا وجود صفت تکوین سے متعلق ہے (انٹھی کلام صاحب عمدہ)۔

وما یقال من ان القول بتعلق وجود المکون الخ الی نعم اذا اثبتنا :

**ترجمہ :** اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ تکوین کے ساتھ مکون کے وجود کے تعلق کا قائل ہونا مکون کے حدوث کا قائل ہونا ہے اس لئے کہ قدیم وہ ہے جس کا وجود غیر سے متعلق نہ ہو، اور حادث وہ ہے جس کا وجود غیر سے متعلق ہو، تو اس قول میں اشکال ہے اس لئے کہ یہ فلاسفہ کے قول کے مطابق قدیم اور حادث بالذات کا معنی ہے، رہا متکلمین کے نزدیک تو حادث وہ ہے جس کے وجود کی ابتداء ہو یعنی جو مسبوق بالعدم ہو اور قدیم اس کے برخلاف ہے اور محض مکون کے وجود کا غیر سے متعلق ہونا اس معنی میں حادث ہونے کو مستلزم نہیں ہے اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ وہ غیر کا محتاج ہو غیر سے صادر ہو اس غیر کے دوام کے سبب دائم ہو جیسا کہ ان ممکنات کے بارے میں جن کے قدیم ہونے کا ان کا دعویٰ ہے مثلاً ہیولی کے بارے میں فلاسفہ کا مذہب ہے۔

(حل عبارت)

**قوله وما یقال :** یہ قائل صاحب کفایہ ہے صاحب کفایہ نے اشعریہ کے استدلال کے جواب میں جو کچھ فرمایا ہے اسکا حاصل یہ ہے صاحب کفایہ فرماتے ہیں کہ خصم نے دلیل قائم کرتے ہوئے یہ کہا تھا کہ اگر تکوین ازلی ہو تو مکون کے وجود کا اسکے ساتھ تعلق ازل میں ہوگا تو عالم قدیم ہوگا۔ تو ہم جواب میں یہ کہتے ہیں کہ جب خصم نے تکوین کے ساتھ وجود مکون کے تعلق کو تسلیم کیا تو خصم نے مکون کے حادث ہونے کو تسلیم کیا اس وجہ سے کہ قدیم وہ ہے جس کے وجود کا غیر کے ساتھ تعلق نہ ہو اور جس کے وجود کا غیر کے ساتھ تعلق ہو تو وہ حادث ہوتا ہے (انتہی کلام صاحب کفایہ)

**قوله ففیہ نظر :** اس عبارت سے شارح صاحب کفایہ کے جواب پر اشکال وارد کرتا ہے اشکال سے پہلے ایک فائدہ ذہن نشین کرنا ضروری ہے۔

**فائدہ :** فلاسفہ کے نزدیک قدیم کی بھی دو قسمیں ہیں ایک قدیم ذاتی ہے دوسرا قدیم زمانی ہے اسی طرح حادث کی بھی دو قسمیں ہیں ذاتی، زمانی۔ قدیم بالذات وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کی طرف محتاج نہ ہو وہ ذات واجب تعالیٰ ہے فقط۔ اور قدیم بالزمان وہ ہے جس کے عدم نے اسکے وجود پر سبقت نہ کیا ہو پھر عام ہے چاہے غیر کی طرف محتاج نہ ہو جیسے واجب الوجود کی ذات ہے یا غیر کی طرف محتاج ہو جیسے انکے زعم کے مطابق فلک ہے۔ حادث بالذات وہ ہے جو غیر کی طرف محتاج ہو پھر عام ہے چاہے قدیم بالزمان ہو جیسے ملک ہے انکے نزدیک اور یا قدیم بالزمان نہ ہو جیسے زید وغیرہ۔ اور

حادث بالزمان وہ ہے جس کے عدم نے اسکے وجود پر سبقت کیا ہو جیسے زید، اب اشکال کا حاصل یہ ہے کہ صاحب کفایہ نے حادث کا جو معنی بیان کیا ہے وہ فلاسفہ کے قول کے مطابق حادث بالذات کہلاتا ہے متکلمین کے نزدیک حادث کا یہ معنی معتبر نہیں متکلمین کے نزدیک حدوث سے حدوث زمانی مراد ہے اور حادث کے معنی اس چیز کے ہیں جو مسبوق بالعدم ہو، اور کسی چیز کے وجود کا غیر سے متعلق ہونا اس معنی میں حادث ہونے کو مستلزم نہیں کہ پہلے معدوم تھی پھر موجود ہوئی ہو کیونکہ یہ بات جائز ہے کہ محتاج ہو غیر کی طرف اس غیر سے صادر ہو اور ازل سے ابد تک دائم ہو اس غیر کے دوام کی وجہ سے جیسے کہ فلاسفہ نے ممکنات میں سے ہیوئی کے قدیم ہونے کا دعویٰ کیا ہے اسی طرح عقول عشرہ اور نفوس ناطقہ اور افلاک اور کواکب اور عناصر، فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ تمام ذات واجب سے صادر ہو چکے ہیں باوجود اسکے ان کا وجود مسبوق بالعدم نہیں۔

**نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع الخ الى ومن ههنا يقال:**

**ترجمہ:** ہاں جب ہم صانع سے اختیاری طور پر نہ کرایجاب کے طور پر عالم کا صدور ایسی دلیل سے ثابت کریں جو حدوث عالم پر موقوف نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کی تکوین کے ساتھ اس کے وجود کے تعلق کا قائل ہونا اسی کے حدوث کا قائل ہونے کو مستلزم ہوگا۔

(حل عبارت)

**قوله نعم اذا اثبتنا:** شارح نے پہلے صاحب کفایہ کی طرف سے اشعر یہ پر رد ذکر کیا تھا پھر اس پر اشکال وارد کیا تھا اب اس عبارت سے صاحب کفایہ کے کلام کی توجیہ ذکر کرتا ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر ہم صانع سے اختیاری طور پر عالم کا صدور ایسی دلیل سے ثابت کریں جو حدوث عالم پر موقوف نہ ہو جیسا کہ اہل السنۃ کا مذہب ہے نہ کہ ایجاب کے طور پر جیسا کہ فلاسفہ کا مذہب ہے تو اللہ تعالیٰ کی تکوین کے ساتھ ملکون کا تعلق ملکون کے حادث یعنی مسبوق بالعدم ہونے کو مستلزم ہوگا اس وجہ سے نہیں کہ ملکون کا وجود غیر سے متعلق ہے بلکہ اس وجہ سے کہ ملکون فاعل مختار کا معلول ہے اور فاعل مختار کا معلوم مسبوق بالعدم ہوتا ہے۔

**فائدہ:** مشائخ کے ہاں صانع عالم کے مختار ہونے پر بہت سی دلائل ہیں بغیر اسکے کہ حدوث عالم پر موقوف ہو مثلاً ایک دلیل یہ ہے کہ ایجاب نقص ہے نقص سے واجب تعالیٰ کی تزیہ واجب ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ عالم کا یہ

نظام عجیب محال ہے کہ فاعل غیر مختار سے صادر ہو جائے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر صانع عالم مختار نہ ہو بلکہ موجب ہو تو یا تو نفی حوادث کی خرابی لازم آئے گی یا حوادث کا صدور بغیر علت کے خرابی آئے گی یا تسلسل لازم آئے گا یا تخلف معلول عن العلة کی خرابی لازم آئے گی اس لئے کہ اگر حوادث میں سے کوئی شئی موجود نہ ہو تو نفی حوادث ہے اور اگر موجود ہے لیکن بلا موجود ہے تو صدور بلا علت ہے اور اگر موجود ہے تو پھر دو صورتیں ہیں یا تو قدیم تک جا کر منتھی نہیں ہوتی تو تسلسل ہے اور یا قدیم پر جا کر منتھی ہو جاتی ہیں تو تسلسل کو دفع کرنے کے لئے آخری صورت متعین ہو جاتی ہے۔

ومن ههنا يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم الخ الى  
والحاصل:

**ترجمہ:** اور اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ عالم کے ہر ہر جزء کی صراحت کرنا ان لوگوں کی تردید کی طرف اشارہ ہے جو بعض اجزاء مثلاً حیولی کے قدیم ہونے کے قائل ہیں ورنہ وہ ان کے قدیم بمعنی مسبوق بالعدم نہ ہونے کے قائل ہیں نہ کہ مکون بالغیر نہ ہونے کے معنی ہیں۔

(حل عبارت)

**قوله ومن ههنا يقال:** ہہنا سے اشارہ اس بات کی طرف ہے جس کو پہلے ذکر کی گئی کہ متکلیف کے نزدیک حادث وہ ہے جس کے عدم نے اسکے وجود پر سبقت کی ہو اور قدیم وہ ہے جس کے عدم نے اس کے وجود پر سبقت نہ کی ہو دراصل شارح کی یہ عبارت گزشتہ اشکال کے ساتھ مربوط ہے بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ مصنف کا عالم کے ہر ہر جزء کی طرف اشارہ کرنا ان فلاسفہ کی تردید کرنا مقصود ہے جو بعض اجزاء مثلاً حیولی کے قدیم ہونے کے قائل ہیں ورنہ اگر قدیم کے معنی مکون بالغیر نہ ہونے اور حادث کے معنی مکون بالغیر ہونے کے ہوں تو فلاسفہ کی تردید نہیں ہوگی کیونکہ فلاسفہ جو حیولی کو قدیم کہتے ہیں وہ قدیم بمعنی مسبوق بالعدم نہ ہونے کے قائل ہیں قدیم بمعنی مکون بالغیر نہ ہونے کے قائل نہیں ہیں اس بات کے فلاسفہ بھی قائل ہیں کہ عالم مکون بالغیر ہے اپنے وجود میں باری تعالیٰ کو محتاج ہے۔

والحاصل اننا لانسلم انه لا يتصور التكوين الخ الى وشر غير المكون:

**ترجمہ:** اور حاصل یہ ہے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ تکوین کا بغیر مکون کے وجود کے تصور نہیں کیا جاسکتا اور یہ کہ تکوین کی حیثیت مکون کے ساتھ وہی ہے جو ضرب کی مضروب کے ساتھ حیثیت ہے اس لئے کہ ضرب ایک اعتباری اور اضافی

صفت ہے دونوں امراضانی یعنی ضارب اور مضروب کے بغیر اس کا تصور نہیں کیا جاسکتا اور تکوین ایک حقیقی صفت ہے جو اس اضافت کا مبدء ہے جو اخراج معدوم الی الوجود کا نام ہے بعینہ اضافت نہیں ہے یہاں تک کہ اگر عین اضافت ہوتی جیسا کہ مشائخ کی عبارت میں واقع ہے تو بغیر مکون کے اس کے پائے جانے کا قول تکبر ہوگا اور بدھی کا انکار ہوگا پس نہیں دفع ہوگا اس جواب سے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ ضرب ایک عرض ہے جس کا بقاء محال ہے تو مفعول کے ساتھ اس کے متعلق ہونے اور مفعول تک الم پہنچنے کے لئے اس کے ساتھ مفعول کا وجود ضروری ہے اس لئے کہ اگر وہ مؤخر ہوگا تو وہ معدوم ہوگا برخلاف فعل باری تعالیٰ کے کہ وہ ازلی واجب الدوام ہے مفعول کے پائے جانے کے وقت تک باقی رہتا ہے۔

(حل عبارت)

**قوله والحاصل:** صفت تکوین کو حادث کہنے والوں کا استدلال یہ تھا کہ جس طرح ضرب کا تحقق بغیر مضروب کے نہیں ہو سکتا ہے اسی طرح تکوین کا تحقق بغیر مکون کے نہیں ہو سکتا ہے ماتن نے پہلے اس کا جواب دیدیا تھا کہ تکوین قدیم ہے مکون کے ساتھ اس کا تعلق حادث ہے اب والحاصل سے ان لوگوں پر رد کرنا چاہتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ تکوین کا مکون کے ساتھ مرتبہ ایسا ہی ہے جیسا کہ ضرب کا مضروب کے ساتھ ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ تکوین کو مکون کے ساتھ وہی نسبت ہے جو ضرب کو مضروب کے ساتھ ہے اس لئے کہ ضرب ایک اعتباری اور اضافی صفت ہے دونوں امراضانی یعنی ضارب اور مضروب کے بغیر اس کا تصور نہیں کیا جاسکتا اور تکوین ایک حقیقی صفت ہے جو اس اضافت کا مبدء ہے جو اخراج معدوم الی الوجود کا نام ہے بعینہ اضافت نہیں ہے جیسا کہ بعض مشائخ کی عبارت میں بر سبیل تسامح اس امراضانی کو تکوین کہ دیا گیا۔

**قول حتیٰ کو کانت صفتہ التکوین:** پہلے شارح نے کہا کہ تکوین اس اضافت کا مبدء ہے جو اخراج معدوم الی الوجود کا نام ہے بعینہ اضافت نہیں ہے اب اس عبارت سے یہ کہتا ہے کہ اگر تکوین عین اضافت ہوتی جیسا کہ مشائخ کی عبارت میں تسامحاً واقع ہے تو پھر یہ کہنا کہ بغیر مکون کے موجود ہو سکتا ہے یہ تکبر ہوگا اور ایک بدھی کا انکار ہوگا۔

**وهو غیر المکون عندنا لان الفعل یغایر المفعول الخ الیٰ وهذا کله:**

**ترجمہ:** اور وہ ہم ماترید یہ کے نزدیک مکون کا غیر ہے اس لئے کہ فعل اپنے مفعول کا یقینی طور پر غیر ہوتا ہے جیسے ضرب

مضروب کے ساتھ اور اکل ماکول کے ساتھ اور اس لئے کہ اگر تکوین عین ہو تو لازم آئے گا کہ مکون از خود مکون اور مخلوق ہو اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ وہ اس تکوین کی وجہ سے مکون ہوگا جو عین ہے پس وہ قدیم ہوگا صانع سے مستغنی ہوگا اور یہ محال ہے اور یہ کہ خالق کو عالم سے کوئی تعلق نہ ہو سوائے اس کے کہ وہ عالم سے قدیم ہو اور اس پر قادر ہو بغیر اس کو بنائے اور اس میں تاثیر کئے ہوئے اس کے خود مکون اور مخلوق ہو جانے کی وجہ سے اور یہ چیز اس لئے خالق ہوئے اور عالم کے مخلوق ہونے کو ثابت نہیں کرتی لہذا یہ بہنا صحیح نہ ہوگا کہ وہ عالم کا خالق اور اس کا صانع ہے یہ خلاف مفروض ہے اور اللہ تعالیٰ اشیاء کا مکون اور خالق نہ ہو اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ مکون سے وہی مراد ہے جس سے ساتھ تکوین قائم ہو اور تکوین جب عین مکون ہوگی تو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہوگی اور یہ کہنا صحیح ہو کہ اس پتھر کے سواد کا خالق اسود ہے اور یہ پتھر خالق سواد ہے اس لئے کہ خالق اور اسود کا کوئی معنی نہیں سوائے اس شخص کے جس کے ساتھ خلق اور سواد قائم ہو اور دونوں ایک ہیں۔ تو دونوں کا محل بھی ایک ہوگا۔

(حل عبارت)

**قوله لان الفعل يغاير المفعول** : مآثر یہ کے نزدیک تکوین غیر مکون ہے تکوین اور مکون کے درمیان تغاير اظہر من الشمس ہے جس کے پاس ادنیٰ سے ادنیٰ عقل ہو وہ تکوین اور مکون کے درمیان اتحاد کا قائل نہیں ہوگا تو امام اشعریؒ سے یہ قول کیسے صادر ہو سکتا ہے جو کہ شیخ محققین ہے اور رئیس مصلین ہے بعض نے امام اشعریؒ پر تشنیع کی ہے کہ وہ تکوین اور مکون کے درمیان کیسے اتحاد کا قائل ہے۔ بعض نے شیخ اشعریؒ کے قول کی یہ تشریح کی ہے کہ شیخ اشعریؒ نے یہ کہا ہے کہ تکوین مکون یعنی خلق مخلوق ہے یہ تفسیر لغوی ہے مجازی ہے لیکن شیخ کے قول کو نقل کرنے والوں نے غلطی کی ہے شارح "عنقریب شیخ اشعریؒ کے قول کی تاویل کو ذکر کرتا ہے تکوین کا مکون کے غیر ہونے پر شارح "جو دلیل قائم کرتا ہے اسکا حاصل یہ ہے کہ فعل اپنے مفعول کا یقینی طور پر غیر ہوتا ہے جیسے ضرب مضروب کے ساتھ اکل ماکول کے ساتھ مغايرت رکھتا ہے اس لئے اگر تکوین عین مکون ہو تو لازم آئے گا کہ مکون از خود موجود ہو کیونکہ وہ موجود ہوگا اس تکوین کے سبب جو عین مکون ہے تو اپنی ذات سے موجود ہو اور جو چیز بذات خود موجود ہو وہ اپنے رجز میں دوسرے کا محتاج نہیں ہوتا ہے جو اپنے وجود میں دوسرے کا محتاج نہ ہو وہ قدیم ہوگا اور قدیم صانع سے مستغنی ہے تو مکون صانع سے مستغنی بنا اور مکون کا صانع سے مستغنی ہونا محال ہے دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ خالق کو عالم سے کوئی تعلق نہ ہو سوائے اسکے کہ وہ عالم سے قدیم



بالزمان ہو اور اس پر قادر ہو اور صرف تقدم اور قدرت خالق کے خالق ہونے کو واجب نہیں کرتا ہے یہ قول بالکل باطل ہے حق کے مخالف ہے۔ تیسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ اللہ تعالیٰ مکون اشیاء نہ ہو اس لئے کہ مکون کا اور کوئی معنی نہیں سوائے اسکے کہ جس کے ساتھ تکوین قائم ہو جب تکوین عین مکون ہے تو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ مکون حادث ہے تو تکوین بھی حادث ہے۔ اور ذات باری تعالیٰ محل للحوادث نہیں۔ چوتھی خرابی یہ لازم آئے گی کہ تکوین کو عین مکون کہنے کی صورت میں یہ کہنا صحیح ہو کہ اس پتھر کے سواد کا خالق اسود ہے اور یہ پتھر خالق سواد ہے اس لئے کہ خالق اور اسود کا کوئی معنی نہیں سوائے اس شخص کے جس کے ساتھ خلق اور سواد قائم ہو اور خلق اور سواد ایک ہیں اس لئے کہ خلق تکوین ہیں اور سواد مکون ہے اور تکوین و مکون ہے اور تکوین و مکون ایک ہے تو دونوں کا محل بھی ایک ہوگا محل دونوں کا پتھر ہے تو پتھر کا سواد کے لئے محل ہونا یہ مستلزم ہے اس بات کو کہ وہ خلق کیلئے بھی محل ہو تو پتھر کو خالق کے وصف کے ساتھ متصو کرنا صحیح ہوگا حالانکہ یہ محال ہے۔

### ولهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل الخ الي والتحقيق :

**ترجمہ :** اور سب فعل اور مفعول کے باہم متغایر ہونے کے حکم کے ضروری ہونے پر تنبیہ ہے لیکن عاقل کے لئے مناسب یہ ہے کہ ان جیسے مباحث میں غور کرتے اور راسخ علماء اصول کی طرف ایسی بات منسوب نہ کرے جس کا محال ہونا بدھی ہو اور ہر اس شخص پر عیاں ہو جس کو معمولی سوجھ بوجھ بھی حاصل ہو بلکہ اسے چاہے کہ اس کے کلام کا ایسا صحیح معنی تلاش کر لے جو علماء کے نزاع اور عقلاء کے اختلاف کا محل بن سکے اس لئے کہ جس نے یہ کہا کہ تکوین عین مکون ہے اس کی مراد یہ تھی کہ فاعل جب کوئی فعل کرتا ہے تو وہاں فاعل اور مفعول کے علاوہ کچھ بھی نہیں ہوتا رہا وہ معنی جس کو تکوین اور ایجاد وغیرہ تعبیر کیا جاتا ہے تو وہ ایک اعتباری چیز ہے جو مفعول کی طرف فاعل کی نسبت سے عقل میں حاصل ہوتی ہے ایسا امر نہیں جو مفعول کا متغایر ہو خارج میں حقیقیہ موجود ہو ان کا یہ مطلب نہیں ہے کہ تکوین کا مفہوم بعینہ وہی ہے جو مکون کا مفہوم ہے جس کے نتیجہ میں محالات لازم آئیں اور یہ ایسے ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ وجود خارج میں عین ماہیت ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ خارج میں ماہیت کا ایک تحقق ہو اور اس کو عارض ہونے والی چیز جس کا وجود نام ہے دوسرا تحقق ہو یہاں تک کہ دونوں اس طرح ایک ساتھ موجود ہوں جس طرح سے قابل اور مقبول مثلاً جسم اور سواد ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں بلکہ ماہیت کا جب بھی کون ہوگا تو اس کا کون ہی اس کا وجود ہے البتہ دونوں ذہن میں بایں معنی متغایر ہیں کہ ذہن کے لئے

یہ ممکن ہے کہ ماہیت کا تصور کرے وجود کا تصور نہ کرے اور اس کا برعکس بھی لھذا اس رائے کا ابطال یہ ثابت کئے بغیر مکمل نہ ہوگا کہ اشیاء کا تکتون اور باری تعالیٰ سے ان کا صدور ایک ایسی صفت پر موقوف ہے جو حقیقی ہے ذات باری کے ساتھ قائم ہے قدرت اور ارادہ کے علاوہ ہے۔

(حل عبارت)

**قول وھذا تنبیہ:** شارحؒ کہتے ہیں کہ تکتون اور مکون کے درمیان تغایر پر حکم بالکل بدھی ہے اور بدھی چونکہ کسی دلیل کی طرف محتاج نہیں ہوتا ہے بلکہ بدھی کے اوپر دلیل قائم کرنا جائز نہیں ہے تو ماترید یہ نے جن وجوہ کو ذکر کئے وہ دلائل نہیں بلکہ تنبیہات ہیں۔

**قول لکنہ ینبغی للعاقل:** یہ شارحؒ کی طرف سے ماترید پر اعتراض ہے اور اشعریہ کے جانب سے جو قول مشہور ہو چکا ہے اس قول کی توجیہ ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ تکتون اور مکون کے درمیان مغایرت بدھی ہے معمولی سمجھ رکھنے والا بھی اس کا انکار نہیں کریگا تو پھر امام اشعریؒ کیسے اسکا انکار کریگا جو کہ راسخ علماء اصول میں سے ہے بلکہ مناسب یہ ہے کہ امام اشعریؒ کے کلام کا ایسا صحیح معنی تلاش کر لے جو علماء کے نزاع اور عقلاء کے اختلاف کا محل بن سکے۔ تاکہ راسخین کی طرف مکابرہ کی نسبت لازم نہ آئے اور اگر صحیح محل ممکن نہ ہو تو اس وہم کو ناقلین کی طرف منسوب کیا جائیگا۔

**قوله فان من قال:** اس عبارت سے شارح امام اشعریؒ کے قول کی توجیہ پیش کرتا ہے حاصل اسکا یہ ہے کہ تکتون کو عین مکون کہنے والوں کی مراد یہ ہے کہ فاعل جب کوئی فعل کرتا ہے تو وہاں فاعل اور مفعول کے علاوہ خارج میں کچھ بھی نہیں ہوتا رہی وہ معنی جس کو تکتون یا ایجاد وغیرہ کہتے ہیں تو وہ ایک اعتباری چیز ہے جو مفعول کی طرف فاعل کی نسبت سے عقل میں حاصل ہوتی ہے جو امر اعتباری ہے ذہن میں حاصل ہوتی ہے خارج میں مکون سے علاوہ اس کا وجود نہیں ہے یہ ایسا ہے جیسا کہ خارج میں ماہیت کا وجود عین ماہیت ہے اسکا مطلب یہ نہیں کہ ماہیت کا مفہوم ایک ہے۔

**قوله فلا یتئم ابطال هذا الراي:** شارحؒ کہتے ہیں کہ جب اشعریہؒ کی مراد اپنے قول سے کہ تکتون عین مکون ہے یہ کہ تکتون ایک امر اعتباری ہے خارج میں موجود نہیں ہے تو ماترید یہ نے اشعریہؒ کے قول کے باطل کرنے میں جتنی دلائل پیش کی تھی وہ دلائل تام نہیں ہے مگر یہ دلائل اس وقت تام ہوں گے کہ یہ ثابت کریں کہ اشیاء کا تکتون اور باری

تعالیٰ سے ان کا صدور ایک ایسی صفت پر موقوف ہے جو حقیقی ہے ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے قدرت و ارادہ کے علاوہ ہے۔

### والتحقیق ان تعلق القدرة علی وفق الاراده الی واما کون کل ذالک :

**ترجمہ** اور تحقیق یہ ہے کہ ارادہ کے مطابق مقدور کے وجود کے ساتھ اس کے وجود کے وقت میں قدرت کا تعلق جب قدرت کی طرف منسوب ہو تو اس کو قدرت کا ایجاب کہا جاتا ہے اور جب قادر کی طرف منسوب ہو تو خلق اور تکوین وغیرہ کہا جاتا ہے۔ پس تکوین کی حقیقت ذات باری کا اس حیثیت سے ہونا ہے کہ اس کی قدرت کا تعلق مقدور کے وجود کے ساتھ اس کے وجود کے وقت میں ہو۔ پھر خاص خاص مقدرات کے اعتبار سے خاص خاص افعال جیسے تصویر، ترزیق احیاء، امات، وغیرہ اتنے افعال متحقق ہوتے ہیں جو ختم ہونے کے قریب نہیں۔

(حل عبارت)

**قوله والتحقیق :** اس عبارت میں بوجود المقدور جار اور مجرور متعلق ہے لفظ تعلق کیساتھ اور لوقتہ میں لام فی کے معنی میں ہے یہ متعلق ہے وجود کے ساتھ۔ اشعر یہ کا مذہب یہ تھا کہ تکوین ایک امر اعتباری ہے شارح کے نزدیک بھی پسندیدہ مذہب یہی ہے چنانچہ والتحقیق سے جو بات ذکر کرتا ہے یہ اس مذہب کی تائید کے لئے ہے۔ فرماتے ہیں کہ علم الہی میں کسی ممکن کے وجود کا جو وقت متعین ہے اس وقت معین میں ارادہ الہی کے مطابق ممکن کے وجود سے قدرت کا تعلق خلق اور تکوین ہے اور تعلق امر اعتباری ہے تو تکوین بھی امر اعتباری ہے۔ پھر خاص خاص مقدرات کے اعتبار سے خاص خاص افعال متحقق ہوتے ہیں مثلاً مقدور اگر رزق ہے تو رزق کے ساتھ قدرت کا تعلق کو ترزیق کہتے ہیں اگر مقدور صورت ہے تو تصویر کہتے ہیں وغیرہ۔

**قوله واما کون کل من ذالک :** اس عبارت سے شارح ایک تیسرے مذہب کو ذکر کرتا ہے جو بعض ماتریدہ کا ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ تکوین نہ تو امر اعتباری ہے جیسا کہ اشعر یہ کہتے ہیں اور نہ ہی ایک ہی صفت حقیقی ہے جیسا کہ ماتریدہ کہتے ہیں بلکہ ان میں سے ہر ایک مثلاً ترزیق، تصویر، وغیرہ میں سے ہر ایک صفت حقیقی ہے اس مذہب کے مطابق صفات حقیقیہ حصر سے خارج ہو جاتی ہیں۔

**قوله وفيه تکثیر للقضاء :** اس عبارت سے شارح مذہب ثالث والوں پر اعتراض وارد کرتا ہے حاصل اس کا

یہ ہے کہ توحید کے ساتھ لائق یہ ہے کہ قدم کو ذات باری تعالیٰ میں حصر کیا جائے، ساتھ یا آٹھ صفات قدیمہ کو تو ضرورت کی وجہ سے ثابت مانا تھا چونکہ صفت تکوین رزق، صورت، حیوان، وغیرہ میں کافی ہے۔ تو تکوین کے علاوہ کسی اور صفت کے اثبات کی طرف کوئی ضرورت نہیں ہے۔

### والارادہ صفة الله تعالى ازلية قائمة بذاته الخ الى والدليل :

**ترجمہ :** اور ارادہ اللہ تعالیٰ کی ازلی صفت ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اس بات کو تاکید کے لئے اور اللہ تعالیٰ کے لئے ایک ایسی قدیم صفت ثابت کرنے کیلئے مکرر ذکر کیا جو ملکوتات کو معین وقت میں معین صفت کے ساتھ خاص کرنے کا مقتضی ہے ایسا نہیں جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہیں فاعل بالارادہ والاختیار نہیں ہیں اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ بخاریہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بالذات مرید ہیں اپنی کسی صفت کے ساتھ نہیں اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ بعض معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ ایسے ارادہ کی وجہ سے مرید ہیں جو حادث ہے کسی محل میں نہیں اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ بعض کرامیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ خود اس کی ذات میں حادث ہے۔

(حل عبارت)

**قوله تقتضى تخصيص المكونات :** اس عبارت سے شارح ”صفت ارادہ کے اثبات پر دلیل قائم کرتا ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم اور قدرت کی نسبت پر ملکوت کے ساتھ برابر ہے تو بعض ملکوتات کو خاص کرنا کسی کے ساتھ مثلاً مخصوص شکل اور مخصوص رنگ اور وضع کے ساتھ اور دوسرے ملکوتات کو کسی اور وجہ کے ساتھ خاص کرنا اسی طرح بعض ملکوتات کو ایک زمانہ میں موجود کرنا اور بعض کو دوسرے زمانہ میں موجود کرنا صفت علم اور صفت قدرت کی وجہ سے نہیں ہے، کیونکہ علم اور قدرت کی نسبت تو ملکوتات کی طرف علی اسویہ ہے۔ بلکہ ایک اور صفت کی وجہ سے ہے وہ صفت ارادہ ہے کیونکہ اگر صفت ارادہ کو تسلیم نہ کی جائے تو ترجیح بلا مرجح کی خرابی لازم آئے گی۔

**قوله لا كما زعمت :** اس عبارت سے شارح ”فلاسفہ کے زعم کو رد کرتا ہے، فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ فاعل موجب بالذات ہے فاعل بالارادہ والاختیار نہیں ہے یعنی ذات باری تعالیٰ خود مقتضی ہے کہ اس سے صدور فعل ہو، لیکن شارح ”نے ثبوت صفت ارادہ پر جو دلیل قائم کی اس سے فلاسفہ کے زعم کی رد ہو گئی۔

**قوله والنجارية :** یہ معتزلہ کی ایک قوم ہے یا مستقل فرقہ ہے محمد بن حنین النجاری کی طرف منسوب ہے نجاریہ یہ کہتے

ہیں کہ اللہ تعالیٰ مرید بذاتہ ہے نہ کہ کسی صفت کی وجہ سے۔ شارحؒ نے صفتِ ارادہ کے اثبات پر جو دلیل قائم کی نجاریہ کی رد اس وجہ سے ہوگئی کہ شئی کی صفت عین شئی نہیں ہوتی۔

**فائدہ:** یہاں پر ایک اشکال وارد ہو سکتا ہے کہ ذات کو عین صفات کہنے والے معتزلہ اور فلاسفہ کا مذہب ہے تو نجاریہ کی تخصیص محل نظر ہے لیکن اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ نجاریہ خاص کر کے صفتِ ارادہ میں عینیت کے قائل ہو۔

**قوله وبعض المعتزلة:** معتزلہ جبائیہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ مرید ہے ایسے ارادہ کے ساتھ جو کہ حادث ہے کسی محل میں نہیں، دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ ارادہ اگر باری تعالیٰ میں حادث ہو تو قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ کی خرابی لازم آئے گی یہ محال ہے اور اگر ایسے محل میں حادث ہو جو ذاتِ باری تعالیٰ کے علاوہ ہے تو غیر کا صفتِ باری تعالیٰ کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا یہ بھی محال ہے۔ لیکن یہ قول اس وجہ سے مردود ہے کہ جو ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہو وہ غیر کے لئے صفت نہیں بن سکتی ہے اور صفتِ ارادہ کے حدوث پر معتزلہ کا یہ دلیل پیش کرنا کہ اگر ارادہ قدیم ہو تو مراد کا قدیم ہونا لازم آئیگا۔ یہ کہنا اس وجہ سے باطل ہے کہ صفت قدیم ہے لیکن اسکے تعلقات حادث ہیں اور تعلقات کا حادث ہونا صفت کے حادث ہونے کو مستلزم نہیں ہے۔

**قوله والکرامیہ:** کرامیہ یہ کہتے ہیں کہ ارادہ حادث ہے انکے نزدیک قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ جائز ہے ماتن نے ارادہ کی صفتِ ازلی ذکر کر کے کرامیہ کی تردید کی۔

**والدلیل علیٰ ما ذکرنا الايات الناطقة الیٰ وروية الله تعالیٰ:**

**ترجمہ:** اور دلیل اس بات پر جو ہم نے ذکر کی وہ آیات ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لئے صفتِ ارادہ اور مشیت کے اثبات کا اعلان کرنے والی ہیں۔ اور نیز عالم کا نظام اور مناسب اور بہتر ڈھنگ پر اس کا وجود اس کے صانع کے قادر مختار ہونے پر دلیل ہے اور اسی طرح سے اس کا حدوث بھی اس لئے کہ اگر اس کا صانع موجب بالذات ہوتا تو اس کا قدیم ہونا لازم ہوتا کیونکہ معلول کے اپنی علتِ موجبہ سے تخلف کا متمنع ہونا یقینی ہے۔

(حلی عبارت)

**قوله والدلیل:** شارحؒ کہتے ہیں کہ جو تفصیل ہم نے ذکر کی کہ ارادہ صفتِ ازلی ہے ذاتِ باری کے ساتھ قائم ہے

اس پر دلیل ایک تو وہ آیات ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ و مشیت کے اثبات کا اعلان کرنے والی ہیں مثلاً،  
﴿يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتُمُ مَا يُرِيدُ﴾ - ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ -  
﴿فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾۔

اور یہ بات بھی یقینی ہے کہ کسی شئی کی صفت اس شئی کے ساتھ قائم ہوتی ہے یہ رد ہے نجاریہ اور بعض معتزلہ پر اور بات بھی یقینی ہے کہ قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ ممتنع ہے یہ رد ہے کرامیہ پر، اسی طرح عالم کا نظام اس کے صانع کے قادر مختار ہونے پر دلیل ہے اسی طرح عالم کا حدوث بھی اس لئے کہ اگر اس کا صانع موجب بالذات ہوتا تو اس کا قدیم ہونا لازم ہوتا کیونکہ معلول کے اپنی علت موجبہ سے تخلف کا ممتنع ہونا یقینی ہے۔

**ورویۃ اللہ تعالیٰ بمعنی الانکشاف التام بالبصر الیٰ وقد استدل :**

**ترجمہ :** اور اللہ تعالیٰ کی رویت بمعنی بصر سے اس کا انکشاف۔ م اور اس سے مراد حاسہ بصر سے شئی کا واقع اور نفس الامر کے مطابق ادراک کرنا ہے اور یہ اس لئے کہ جب ہم ماہ کامل پھر نظر ڈالتے ہیں پھر آنکھ بند کرتے ہیں تو اس بات میں کوئی خفاء نہیں کہ اگرچہ وہ دونوں حالتوں میں ہمارے نزدیک منکشف ہوتا ہے لیکن اس کو دیکھنے کے وقت میں اس کا انکشاف زیادہ کامل ہوتا ہے اور اسکے اعتبار سے ہم کو ایک مخصوص حالت حاصل ہوتی ہے جس کا نام رویت ہے وہ عقلاً ممکن ہے بایں معنی کہ اگر عقلی کو مخفی بالطبع : ڈیا جائے تو وہ اس کے محال ہونے کا حکم نہیں لگائے گی جب تک اس بات پر اس کے نزدیک دلیل قائم نہ ہو جائے باوجود اس کے کہ اصل دلیل کا نہ ہونا ہے اور اتنی بات بدھی ہے تو جو شخص محال ہونے کا دعویٰ کرے اس کے ذمہ دلیل ہے۔

(حل عبارت)

**قوله بمعنی انکشاف التام بالبصر :** ماتن نے یہ کہا کہ رویت باری تعالیٰ : بزرگ شارح فرماتے ہیں کہ رویت سے مراد رویت بالبصر ہے یعنی آنکھوں سے ذات باری تعالیٰ کو دیکھنا جائز ہے۔ دل کے ساتھ دیکھنے میں کسی کا اختلاف نہیں وہ محل نزاع نہیں ہے۔

**قوله وهو معنی اثبات الشئی کما هو :** شارح کا مقصد اس عبارت سے یہ ہے کہ دونوں تعریفوں کا مثال ایک ہی ہے۔ شارح کی یہ عادت ہے کہ کسی مسئلہ کیلئے : تعریفیں یاد و تقریریں : کرتا ہے پھر اشارہ کرتا ہے کہ

دونوں کا حاصل ایک ہی ہے یا تو اختلاف کے گمان کو دفع کرنے کے لئے یا اس وجہ سے کہ دونوں تعریفیں اور تقریریں شارح کے نزدیک پسندیدہ ہیں تو شارح ان کے جمع کرنے پر حریص ہوتا ہے۔

**قوله وذالک انا اذ انظرنا:** شارح اس عبارت سے ایک مثال پیش کرتا ہے مثال ایک حدیث سے مقتبس ہے یہ حدیث بخاری اور مسلم دونوں میں موجود ہے یہ حدیث اکیس (۲۱) اکابر صحابہ کرام سے مروی ہے۔ حدیث مبارکہ کے الفاظ یہ ہیں ”اَنْكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَذْرِ“ حاصل اس مثال کا یہ ہے کہ جب ہم ماہ کامل پر نظر ڈالتے ہیں آنکھ بند کر لیتے ہیں تو اس بات میں کوئی خدائ نہیں کہ اگرچہ وہ ماہ کامل دونوں حالتوں میں ہمارے نزدیک منکشف ہوتا ہے لیکن اس کو دیکھنے کے وقت میں اس کا انکشاف زیادہ کامل ہوتا ہے۔

**قوله جائزة في العقل:** اس عبارت کی طرف مصنف اس وجہ سے محتاج ہو گئے تاکہ وقوع رویت پر نصوص سے استدلال جائز ہو جائے یہ اس وجہ سے کہ جو چیز عقلاً محال ہو اس کے باوجود نصوص کا اس چیز کے ساتھ نطق کرنا تو یہ نصوص منقول ہیں ظاہر پر محمول نہیں ہیں۔

**قوله بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه:** خلی ماضی مجہول کا صفیہ ہے تخلیہ سے ہے چھوڑنے کے معنی میں ہے۔ ونفسہ میں واو مع کے معنی میں ہے عبارت کا معنی یہ ہوگا کہ جب عقل کو چھوڑ دیا جائے بمعہ اسکی ذات کے اس حال میں کہ عقل احکام و ہیثمہ اور احکام عادیہ سے مجرد ہو تو وہ اسکے محال ہونے کا حکم نہیں لگائے گی۔

**وقد استدلل اهل الحق على امكان الرؤية الى وحين اعترض:**

**ترجمہ:** اور اہل حق نے رویت کے ممکن ہونے پر عقلی اور نقلی دو طریقے سے استدلال کیا ہے۔ اول کی تقریر یہ ہے کہ ہمیں اعیان اور اعراض کی رویت کا یقین ہے اس بات کے بدھی ہونے کی وجہ سے کہ ہم گناہ کے ذریعے جسم اور جسم کے درمیان اور عرض اور عرض کے درمیان فرق کرتے ہیں اور حکم مشترک کیلئے علت مشترکہ ضروری ہے اور وہ یا تو وجود ہے یا حدوث ہے یا امکان ہے اس لئے کہ کوئی چوتھی چیز ایسی نہیں ہے جو دونوں کے درمیان مشترک ہو اور حدوث سے مراد وجود بعد العدم ہے اور امکان سے مراد وجود و عدم کا ضروری نہ ہونا ہے۔ اور اسکے علاوہ کے درمیان مشترک ہے تو امکان کی علت یعنی وجود کے متحقق ہونے کی وجہ سے اس کا دکھائی دینا ممکن ہوگا اور اسکا محال ہونا ممکن کے خواص میں سے کسی چیز کا شرط ہونا یا واجب کے خواص میں سے کسی چیز کا مانع ہونا ثابت ہونے پر موقوف ہے۔ اور اسی طرح موجودات

مثلاً اصوات اور دوائم اور طعوم وغیرہ کا دکھائی دنیا بھی ممکن ہے اور محض اس بناء پر نہیں دکھائی دیتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی عادت کے مطابق بندے میں ان چیزوں کی رویت نہیں پیدا فرمائی نہ کہ ان چیزوں کی رویت محال ہونا کی بناء پر۔

(حل عبارت)

**قوله وقد استدل:** اس عبارت سے شارح<sup>۲</sup> امکان رویت پر اہل حق کی طرف سے دو دلیل قائم کرتا ہے ایک دلیل عقلی یہ شیخ ابی الحسن اشعری<sup>۳</sup> کا مختار ہے۔ ایک دلیل سمعی یہ علم الہدی امام ابی منصور ماتریدی<sup>۴</sup> کا مختار ہے۔ دلیل عقلی کی تقریر یہ ہے کہ ہمیں اعیان اور اعراض دونوں کی رویت کا یقین ہے اس وجہ سے کہ ہم دو جسموں کے درمیان فرق کرتے ہیں کہ یہ فلاں جسم ہے اور یہ فلاں جسم ہے اسی طرح اعراض کے درمیان فرق کرتے ہیں کہ مثلاً یہ فلاں قسم کا رنگ ہے اور فلاں قسم کا ہے اور حکم مشترک کے لئے علت مشترک ضروری ہے حکم مشترک صحیح رویت ہے جو کہ مشترک ہے جوہر اور عرض کے درمیان۔ یہ کہنا غلط ہے کہ رویت جوہر کی علت خاص ہو جوہر کے ساتھ اور رویت عرض کی علت خاص ہو عرض کے ساتھ اس لئے کہ رویت شئی واحد ہے ایک ہی شئی دو علت تامہ کے لئے معمول نہیں بن سکتی ہے اب یہ علت جو کہ مشترک ہے جوہر اور عرض کے درمیان اس میں تین احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ امکان دونوں کے درمیان علت مشترک ہو۔ دوسرا حدوث ہے۔ تیسرا احتمال یہ کہ علت مشترک وجود ہے۔ ان میں سے جو حدوث ہے اس میں علت بننے کی صلاحیت نہیں ہے کیونکہ حدوث عبارت ہے وجود بعد العدم سے یعنی پہلے معدوم تھا اب موجود ہو گیا تو حدوث ایک امر عدمی ہے امر عدمی کسی چیز کے لئے علت نہیں بن سکتی ہے۔ اور امکان کہتے ہیں کہ کسی چیز کے وجود اور عدم کا ضروری نہ ہونا امکان کے معنی میں بھی عدم موجود ہے یہ بھی علت نہیں بن سکتا ہے جب یہ دونوں علت نہیں بن سکتے ہیں تو تیسرا احتمال متعین ہو گیا کہ صحت رویت کی علت وجود ہے وجود جس طرح اعیان اور اعراض میں موجود ہے ذات باری تعالیٰ میں علی وجہ الائم موجود ہے۔

**قوله ويتوقف امتناعها:** اس عبارت سے شارح<sup>۲</sup> ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں حاصل اعتراض کا یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ وجود علت ہے رویت اجسام اور اعراض کے لئے، لیکن یہ مستلزم اس بات کو نہیں کہ واجب تعالیٰ کی رویت بھی صحیح ہو کیونکہ ہو سکتا ہے کہ موجود کی رویت مشروط ہو ایسی شرط کے ساتھ جو شرط صرف ممکنات کے اندر موجود ہو جیسے تحیز یا لون، تو تحیز اور لون ایسی چیزیں جو کہ صرف ممکن کے اندر موجود ہیں نہ کہ باری تعالیٰ کی ذات میں، ذات باری تعالیٰ تو تحیز اور لون سے پاک ہے۔ اور یا واجب تعالیٰ کی بعض صفات ایسی ہو کہ وہ مانع رویت سے



جیسے ذات باری تعالیٰ کا مکان سے منزہ ہونا اور جہت سے منزہ ہونا۔ شارحؒ اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تحقق رویت کا محال ہونا ممکن کے خواص میں سے کسی چیز کا شرط ہونا یا واجب کے خواص میں سے کسی چیز کا مانع ہونا ثابت ہونے پر موقوف ہے حالانکہ ان دونوں میں سے کوئی چیز بھی ثابت نہیں ہے۔

**قوله وكذا يصح:** اس عبارت سے بھی ایک اشکال کا جواب دینا متصوّد ہے اشکال اس دلیل پر ہے جو پہلے قائم کی گئی کہ رویت کیلئے علت وجود ہے۔ حاصل اس اشکال کا یہ ہے کہ اگر اس دلیل کو صحیح تسلیم کی جائے پھر تو ہر موجود کی رویت صحیح ہونی چاہئے۔ جیسا کہ طعم اور رائحہ یہ موجودات میں سے ہے اسکے باوجود دیکھنے میں نہیں آتے ہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ رویت محض اللہ تبارک تعالیٰ کے خلق کا نتیجہ ہے اور عادتہ اللہ اس طور پر جاری ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندہ میں ان چیزوں کی رویت نہیں پیدا فرمائی اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو بطور خرق عادتہ بندہ میں ان چیزوں کی رویت کو پیدا کر دیتے ہیں۔

### وحین اعتراض بان الصحة عدمیۃ الخ الی وتقریر الثانی:

**ترجمہ:** اور جس وقت یہ اعتراض کیا گیا کہ صحت عدمی ہے، پس وہ کسی علت کا مقتضی نہیں ہوگی اور اگر مان لیا جائے تو واحد بالانواع کی مختلف علتیں ہو سکتی ہیں۔ جیسے حرارت کی علت آفتاب اور آگ ہیں پس وہ علت مشترکہ کا مقتضی نہ ہوگی اور اگر مان لیا جائے تو عدمی عدمی کے لئے علت بن سکتا ہے۔ اور اگر مان لیا جائے تو وجود کا مشترک ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہر شئی کا وجود عین شئی ہے تو اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا کہ علت سے مراد رویت کا متعلق اور وہ چیز ہے جو رویت کے قابل ہو اور اس کا وجود کا ہونا لازم ہونے میں کوئی خفاء نہیں پھر نہیں جائز ہے کہ جسم اور عرض کی خصوصیت ہو اس لئے کہ دور سے کوئی ڈھانچہ دیکھنے کی ابتداء میں ہم اس سے صرف ایک ہومیت کا ادراک کرتے ہیں بغیر جوہریت یا عرضیت یا انسانیت یا فرسیت کی خصوصیت کے اور اس کی ہومیت کو ایک مرتبہ دیکھنے کے بعد میں کبھی اس میں پائے جانے والے جوہر اور اعراض کی تفصیل پر قادر ہوتا ہیں اور کبھی قادر نہیں ہوتے ہیں۔ پس رویت کا متعلق شئی کے لئے ہومیت ہونا ہے۔ اور وجود سے یہی وادہ ہے۔ اور اس کا مشترک ہونا ضروری ہے اور اس میں نظر ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے رویت کا متعلق جسمیت اور وہ اعراض ہوں جو کہ جسمیت کے تابع ہیں بغیر کسی خصوصیت کا اعتبار کئے ہو۔

(حل عبارت)

**قوله وحين اعتراض:** اس عبارت سے شارح<sup>۲</sup> چند اعتراضات وارد کر کے پھر انکا جواب دینا چاہتے ہیں پہلا اعتراض یہ ہے کہ صحیحہ عدی ہے کیونکہ صحیحہ رویت کا معنی ہے امکان رویت امکان امر عدی ہے تو صحیحہ رویت عدی ہے جب صحیحہ رویت عدی ہے تو یہ علت مشترکہ کا تقاضا نہیں کرتی ہے۔ اس لئے کہ موجود کے لئے تو علت کی طرف احتیاج ہوتا ہے رہ گیا عدی اس کے لئے تو عدم علت وجود ہی کافی ہے۔

**قوله ولو سلم:** یہ دوسرا اعتراض ہے حاصل اسکا یہ ہے کہ اگر اس بات کو تسلیم کر دیں کہ صحیحہ علت کا تقاضا کرتی ہے تو اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ علت مشترکہ کا تقاضا کرتی ہے کیونکہ رویت واحد بالنوع ہے اور واحد بالنوع کی متعدد علتیں ہو سکتی ہیں جیسے حرارت واحد بالنوع ہے معلول ہے اسکی علتیں مختلف ہیں مثلاً آگ بھی اسکے لئے علت ہے دھوپ بھی اسکے لئے علت ہے۔

**ولو سلم:** یہ تیسرا اعتراض ہے حاصل اسکا یہ ہے کہ اگر اس بات کو تسلیم کی جائے کہ واحد نوعی علت مشترکہ کا تقاضا کرتا ہے تو یہ ضروری نہیں کہ اسکا علت وجودی ہونا ضروری ہے صحیحہ رویت عدی ہے عدی کے لئے عدی علت ہو سکتا ہے تو جائز ہے کہ امکان عدی علت ہو صحیحہ عدی کیلئے اور امکان سے باری تعالیٰ منزہ ہے لہذا امکان سے منزہ ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن نہ ہوگی۔

**ولو سلم:** یہ چوتھا اعتراض ہے حاصل اسکا یہ ہے کہ اگر اس بات کو تسلیم کی جائے کہ عدی علت نہیں بن سکتی ہے عدی کیلئے تو اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ وجود عین اور عرض اور باری تعالیٰ کے درمیان مشترک ہے بلکہ ہر شئی کا وجود عین شئی ہے اور عرض کا وجود بھی عین اور عرض ہوگا اور عین اور عرض ممکن ہیں تو انکی علت بھی ممکن ہوگی حالانکہ اللہ تعالیٰ کا وجود ممکن نہیں بلکہ واجب ہے۔

**قوله اجیب:** یہ جواب دینے والا امام الحرمین ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ صحیحہ رویت کی علت سے مراد متعلق رویت ہے جو رویت بمعنی دکھائی دینے کے قابل ہو اور اس بات میں کوئی خفاء نہیں کہ ایسی چیز وجود ہی ہوگی کیونکہ معدوم کی رویت صحیح نہیں۔

**قوله ثم لا يجوز:** شارح<sup>۲</sup> نے ماقبل فالواحد النوعی سے جو اعتراض وارد کیا تھا اس عبارت سے اس اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ حاصل اسکا یہ ہے کہ یہ جائز نہیں کہ جسم یا عرض کی خصوصیت ہو اس لئے کہ دور سے کوئی ڈاھا نچ

دیکھنے کی ابتداء میں ہم اس سے صرف ایک ہویت کا ادراک کرتے ہیں بغیر جوہریت یا عرضیت یا انسانیت یا فرییت کی خصوصیت کے اور اسکی ہویت کو ایک مرتبہ دیکھنے کے بعد کبھی اس میں پائے جانے والے جواہر اور اعتراض کی تفصیل پر قادر ہوتے ہیں اور کبھی قادر نہیں ہوتے ہیں تو رویت کا متعلق شئی کے ہویت ہونا ہے اور وجود سے یہی مراد ہے۔

**وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سئل الروثية الخ الى وقد اعترض:**

**ترجمہ:** اور دوسری دلیل کی تقریر یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے رَبِّ ارْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ کہہ کر اللہ تعالیٰ سے درخواست کی پس اگر رویت ناممکن ہو تو اس کی درخواست کرنا اس بات سے جاہل ہونے کو مستلزم ہوگا کہ کیا بات اللہ تعالیٰ کی جانب میں جائز ہے اور کیا ناجائز ہے یا سفاہت اور عبث گویا طلب محال کو مستلزم ہوگا اور انبیاء ان باتوں سے پاک ہیں اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے رویت کو استقرار جبل پر معلق فرمایا اور وہ فی نفسہ امر ممکن ہے اور جو ممکن پر معلق ہو وہ بھی ممکن ہے اس لئے کہ تعلیق کا مقصد معلق بہ کے ثبوت کے وقت معلق کے ثبوت کی خبر دینا ہے حالانکہ محال ممکنہ صورتوں میں سے کسی صورت پر بھی ثابت نہیں ہوتا۔

(حل عبارت)

**قوله وتقرير الثاني:** اس عبارت سے شارح رویت کے ممکن ہونے پر دلیل نقلی پیش کرتا ہے دلیل نقلی قرآن مجید کی آیت ہے۔ ﴿فَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ ارْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَنُتَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ الْخ﴾ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے باری تعالیٰ سے رویت کی درخواست کی اب اگر حضرت موسیٰ علیہ السلام کو رویت کے ناممکن ہونے کا علم نہیں تھا تو طلب رویت جبل ہوگا اور اگر حضرت موسیٰ علیہ السلام کو رویت کے ناممکن ہونے کا علم تھا اسے باوجود رویت کی درخواست کی یہ تو سفاہت اور عبث کو مستلزم ہے حالانکہ انبیاء جبل اور عبث فی الالہیات سے منزہ ہیں اس سے معلوم ہوا کہ رویت ممکن ہے۔

**قوله وان الله قد علق الروثية:** یہ دوسری دلیل ہے حاصل اسکا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رویت کو معلق کیا ہے استقرار جبل کے ساتھ اور استقرار جبل فی نفسہ امر ممکن ہے کیونکہ اس سے کسی قسم کا محال لازم نہیں آتا اور استقرار جبل اس وجہ سے بھی امر ممکن ہے کہ ہر جسم میں یہ ممکن ہے کہ وہ ساکن ہو اور معلق بالممكن ممکن ہوتا ہے اس لئے کہ تعلیق کا مقصد معلق بہ کے ثبوت کے وقت معلق کے ثبوت کی خبر دینا ہے اس آیت میں معلق رویت ہے اور معلق بہ استقرار جبل ہے حالانکہ ممکنہ

صورتوں میں سے کسی صورت پر بھی ثابت نہیں ہوتا تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ روایت غیر محال ہے۔

### وقد اعترض بوجوه الی واجبة بالقل :

**ترجمہ :** اور چند اعتراضات کئے گئے ہیں ان میں سے قوی تر ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کی درخواست اپنی خاطر تھی کیونکہ انہوں نے کچھ دیا تھا کہ ہم آپ کی تصدیق نہ کریں گے یہاں تک کہ ہم اللہ تعالیٰ کو کھلی آنکھوں سے دیکھ لیں تو موسیٰ علیہ السلام نے درخواست کی تاکہ وہ بھی روایت کے محال ہونے کا یقین کر لیں جس طرح وہ خود اس کا یقین رکھتے تھے اور بایں طور پر کہ ہم نہیں مانتے کہ معلق علیہ ممکن ہے بلکہ معلق علیہ پہاڑ کا حرکت کی حالت میں ساکن ہونا ہے اور یہ محال ہے اور جو جواب یہ دیا گیا کہ ان میں سے ہر ایک خلاف ظاہر ہے جس کے ارتکاب کی کوئی ضرورت نہیں۔ علاوہ ازیں یہ بات ہے کہ وہ لوگ اگر مومن تھے تو موسیٰ علیہ السلام کا یہ کچھ دینا کافی ہوتا کہ روایت محال ہے اور اگر وہ کافر تھے تو ممتنع ہونے کے متعلق اللہ تعالیٰ کے فیصلہ میں ان کی تصدیق نہ کرتے اور جو بھی صورت ہو سوال کرنا عیث ہوتا اور حرکت کی حالت میں بھی استقرار و سکون ممکن ہے بایں طور کہ بجائے حرکت کے سکون واقع ہو جائے اور محال تو حرکت و سکون کا اجتماع ہے۔

(حل عبارت)

**قوله وقعد اعترض بوجوه :** پانچ وجوہ سے امکان رویت کی دلیل پر اعتراضات وارد کئے گئے ہیں۔ ان میں سے ایک اعتراض کو شارح آگے جا کر واقواہسا سے ذکر کرتا ہے ان اعتراضات میں سے ایک اعتراض جبائی اور اکثر معتزلہ بصرہ کی طرف سے وارد ہو چکا ہے۔ جبائی اور اکثر معتزلہ بصرہ کا قول یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے رویت کا سوال نہیں کیا تھا بلکہ موسیٰ علیہ السلام نے ذات باری میں علم ضروری کا سوال کیا تھا۔ اور رویت بمعنی علم شائع ہے لیکن جبائی اور معتزلہ کے قول اس طور پر رد کیا گیا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کیسے ذات باری پر علم نہیں رکھتے تھے۔ حالانکہ ذات باری تعالیٰ سے خطاب کرتے تھے۔ دوسرا قول کعفی اور معتزلہ بغداد کا ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ موسیٰ علیہ السلام نے رویت کا سوال نہیں کیا تھا بلکہ اللہ تعالیٰ کی آیات میں سے کسی آیت اور علامت کی رویت کا سوال کیا تھا ایسی علامت جو دال ہو قیامت پر نقد یا اس طور پر تھا انظر الی یتک لیکن اس قول کو اس طور پر رد کیا گیا ہے کہ یہ تاویل بعید ہے اسی فان استقر معانہ کے ساتھ مناسب نہیں ہے۔ تیسرا اعتراض یہ وارد ہو چکا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے سوال اس وجہ سے کیا تھا تاکہ دلیل سمعی سے رویت کا محال ہونا معلوم ہو جائے بعد اسکے کہ دلیل عقلی سے معلوم ہو چکا تھا لیکن اس قول کو اس طور پر

رد کیا گیا ہے کہ ایسی عبارت کے ساتھ سوال کرنا یہ عظیم جرأت ہے باوجود اسکے کہ موسیٰ علیہ السلام کے لئے یہ کافی تھا کہ یوں کہتے یارب هل يراك۔

**فائدہ:** شارح نے ان وجوہ کو ذکر کرنے سے اعتراض کیا ایک تو اس وجہ سے کہ یہ تمام وجوہ ضعیف ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ ایسی تاویلات ہیں جو نظم قرآن اور نظر عقل سے بعید ہیں۔

چوتھا اعتراض یہ ہے جس کو شارح نے واقواھا سے ذکر کیا ہے اس اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے سوال اپنی قوم کے لئے کیا تھا تا کہ قوم کو بھی امتناع رویت کا علم ہو جائے جیسے کہ موسیٰ علیہ السلام کو امتناع رویت کا علم ہو چکا تھا۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ معلق علیہ یعنی استقرار جبل ممکن ہے بلکہ استقرار جبل سے استقرار بحالت حرکت مراد ہے اور استقرار بحالت حرکت محال ہے کیونکہ یہ اجتماع ضدین اور اجتماع نقیضین ہیں۔

**قولہ واجیب:** جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ کہنا کہ موسیٰ علیہ السلام کا سوال کرنا یہ قوم کے لئے تھا۔ یا یہ کہنا کہ استقرار سے مراد استقرار بحالت حرکت ہے یہ دونوں خلاف ظاہر ہے پہلا تو اس وجہ سے خلاف ظاہر ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے ارنسی کہا ہے ارہم نہیں کہا ہے اسی طرح انظر الیک کہا ينظر الیک نہیں کہا ہے اور دوسرا سبب سے خلاف ظاہر ہے کہ آیہ مبارکہ میں استقرار حالت حرکت کے ساتھ مقید نہیں ہے۔

**وقولہ علی ان القوم:** اس عبارت سے اعتراض اول کا دوسرا جواب دینا چاہتے ہیں۔ حاصل اس جواب کا یہ ہے کہ قوم اگر مومن تھی تو ان کے لئے موسیٰ علیہ السلام کا یہ کہنا کافی تھا کہ رویت متمنع ہے۔ اور اگر قوم کافر تھی تو موسیٰ علیہ السلام کی تصدیق نہیں کرتے اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ خبر دینے میں کہ رویت محال ہے یعنی قوم چاہے مومن ہو یا کافر دونوں صورتوں میں سوال کرنا عبث بن جاتا ہے۔

**قولہ والا مستقرار:** اس عبارت سے دوسرے اعتراض کا دوسرا جواب دینا چاہتے ہیں حاصل اس جواب کا یہ ہے کہ حالت حرکت میں بھی استقرار ممکن ہے وہ اس طور پر کہ حرکت کی جگہ سکون واقع ہو جائے محال تو اجتماع حرکت و سکون ہے حالانکہ یہ معلق علیہ نہیں ہے۔

**واجبة بالنقل وقد ورد الدلیل المسمی الخ الی واقوی شبہم:**

**ترجمہ:** نقل سے ثابت ہے اور آخرت میں اللہ تعالیٰ کو مؤمنین کا دیکھنا ثابت ہونے کے متعلق دلیل نقلی وارد ہے بہر

حال کتاب اللہ میں تو اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ بہت سے لوگ اس دن ہشاش بشاش ہو گئے اپنے پروردگار کو دیکھیں گے اور بہر حال سنت تو آپ ﷺ کا یہ ارشاد ہے کہ تم اپنے پروردگار کو دیکھو گے جس طرح چاند کو چودھویں شب دیکھتے ہو اور یہ حدیث مشہور ہے کہ جس اکیس اکابر صحابہ نے روایت کیا ہے اور بہر حال اجماع تو وہ یہ ہے کہ اُمتِ آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رویت واقع ہونے پر اور اس بات پر متفق رہی ہے کہ اس سلسلہ میں وارد آیات اپنے ظاہری معنی پر محمول ہے پھر اس کے بعد مخالفین کی بات سامنے آئی اور ان شبہات اور انکی تاویلات عام ہوئیں۔

(حل عبارت)

مؤمنین کے لئے آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رویت قرآن، سنت اور اجماع سے ثابت ہے رویت باری تعالیٰ پر کتاب اللہ سے دلیل قرآن مجید میں ارشاد ہے ﴿وَجُوهٌ يُّؤْمِنُ نَاصِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ اشکال: یہ وارد ہوتا ہے کہ آیت میں ناظرۃ کا معنی ہے الی نعم اللہ منتظرۃ جب ناظرۃ منتظرۃ کے معنی میں ہے تو رویت کیسے ثابت ہو سکتی ہے اس آیت سے۔

جواب: اس اشکال کے دو جواب دیئے گئے ہیں ایک یہ کہ انتظار موت ہے اس کے ساتھ بشارت دینا مستحسن نہیں ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ عرب نظر کو تفکر کے معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں جیسے نظرت فی امرک اور رویت کے معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں جیسے کہ شاعر کہتا ہے نظرت الی من حسن اللہ وجہہ اور رائفہ کے معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں جبکہ باء کے ساتھ ہو جیسے نظر الامیر بزید۔

ثبوت رویت پر کتاب اللہ سے ایک دلیل یہ آیت بھی ہے ﴿كَلَّا اِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمِئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ اس آیت میں کفار کی تحقیر اور اہانت کی گئی ہے یہ اس بات پر دال ہے کہ مؤمنین غیر مجبور بن ہو گئے۔ اسی طرح ان آیات میں سے جو کہ دال ہیں ثبوت رویت پر یہ بھی ہے ﴿لِّلَّذِيْنَ اَحْسَنُوْا الْحُسْنٰی وَزِيَادَةٌ﴾ نبی کریم ﷺ نے حُسنی کی تفسیر جنت سے کی ہے اور زیادۃ کی تفسیر رویت سے کی ہے۔

اور ثبوت رویت پر سنت سے دلیل نبی کریم ﷺ کا ارشاد مبارک ہے ”اَنْتُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرُونَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ“ اس حدیث کو اکیس اکابر صحابہ نے روایت کی ہے اسی طرح بخاری، مسلم، امام احمد، حاکم اور ابن ماجہ نے اسکو روایت کی ہے یہ حدیث مفسر آئی ہوئی ہے اس تاویل کا احتمال نہیں ہے فَعَنْ اَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالُوا

یا رسول اللہ بل نری ربنا یوم القيامة قال بل تضارون فی رونية الشمس فی الظهيرة لیست معها سحابة قالوا لا قال فوالذی نفسی بیده لا تضارون فی رونية ربکم الا کما تضارون فی رونية احدیما : رواہ مسلم ۔

ثبوت روایت پر تیسری دلیل اجماع ہے وہ یہ ہے کہ امت آخرت میں اللہ تعالیٰ کی روایت واقع ہونے پر اور اس بات پر متفق رہی ہے کہ اس سلسلہ میں وارد آیات اپنے ظاہری معنی پر محمول ہیں یہ اجماع دلالت کرتا ہے صحیح روایت پر اور وقوع روایت پر ۔

### واقویٰ شبہم من العقلیات الخ الیٰ وقد یستدل :

**ترجمہ :** اور معتزلہ کی قویٰ تر دلیل عقلیات میں سے یہ ہے کہ روایت کے شرط ہے مرئی کا معنی اور جہت میں ہونا اور رائی کے سامنے ہونا اور رائی اور مرئی کے درمیان اتنی مسافت ہونا جو نہ انتہائی قریب ہو اور نہ انتہائی بعید ہو اور شئی مرئی کے ساتھ شعاع بصری کا متصل ہونا اور یہ سب اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے اور جواب ان چیزوں کے شرط ہونے کا انکار ہے اور اسی طرف ماتن نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ دکھائی دینگے دریاں حالیکہ نہ وہ مکان میں ہونے کے ساتھ متصف ہے اور نہ سامنے کی جہت میں ہونے کے ساتھ یا شعاع کے اتصال کے ساتھ متصف ہے نہ رائی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان مسافت کا ثبوت ہے اور غائب کو حاضر پر قیاس کرنا غلط ہے ۔

(حل عبارت)

**قولہ واقویٰ شبہم :** عدم روایت پر معتزلہ کی قویٰ تر دلیل یہ ہے کہ روایت کے لئے چند چیزوں کا ہونا ضروری ہے کہ شئی مرئی کسی مکان اور جہت میں ہو ۔ دوسری یہ کہ شئی مرئی رائی کے سامنے ہو ، تیسری یہ کہ رائی اور مرئی کے درمیان مسافت ہو لیکن مسافت اس طور پر ہو کہ شئی مرئی نہ تو غایہ قریب میں ہو کیونکہ غایہ قریب روایت کے لئے مانع ہے اور نہ ہی شئی مرئی غایہ بعد میں ہو ، چھوٹی چیز جو ضروری ہے وہ یہ کہ باصرہ سے خارج ہونے والی شعاع کا شئی مرئی کے ساتھ متصل ہونا ۔ اور یہ تمام چیزیں ذات باری تعالیٰ میں محال ہیں اور تجربہ اس بات پر دال ہے کہ شرط جب مفقود ہو جائے تو روایت صحیح نہیں ہے تو باری تعالیٰ کی روایت ممکن نہیں ہے ۔

**فائدہ :** افلاطون اور اسکے متبعین کہتے ہیں کہ روایت شفاف شعاع ہیں جو آنکھ سے نکلتی ہیں مرئی پر واقع ہوتی ہیں ۔ ارسطو

یہ کہتا ہے کہ مرئی کی صورت آنکھ میں منطبع ہوتی ہے۔ مصنف کے نزدیک چونکہ افلاطون کا مذہب صحیح اس وجہ سے اس کو خاص کیا نہ کرنے کے ساتھ۔

**قولہ والجواب:** شارح معتزلہ کی دلیل کا جواب دیتا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک روایت اللہ سبحانہ کے خلق کا نتیجہ ہے ہاں اتنی بات ہے کہ عادیۃ اللہ اس طور پر جاری ہو چکی ہے کہ بوقت موجود ہونے اسباب کے تو روایت کو موجود کر دیتا ہے اور جب اسباب موجود نہ ہو تو روایت کو پیدا نہیں کرتا ہے لیکن اللہ سبحانہ اگر چاہے تو بطور خرق عادت بھی بغیر اسباب کے روایت پیدا کر سکتا ہے جیسے کہ احادیث سے ثابت ہے کہ نبی کریم ﷺ پیچھے سے بھی دیکھ سکتے تھے جیسے کہ سامنے سے دیکھتے تھے۔

**قولہ وقیاس الغائب:** اس عبارت سے شارح معتزلہ کی دلیل کا دوسرا جواب دیتا ہے حاصل اسکا یہ ہے کہ اگر ہم ان شرائط کو تسلیم کر دیں تو یہ شرائط صرف عالم دنیا کی چیزوں کی روایت کے لئے ہیں یا روایت جو اہر اور اعراض کے لئے ہیں فقط۔ یہ بات جائز اور ممکن ہے کہ عالم آخرت کا حاصل اور حق سبحانہ کی روایت اسکے خلاف ہو۔

**وقد يستدل على عدم الاشتراط الخ الى ومن المسميات:**

**ترجمہ:** اور بعض دفعہ شرط نہ ہونے پر اللہ تعالیٰ کے ہم کو دیکھنے سے استدلال کیا جاتا ہے اور اس میں اشکال ہے اس لئے کہ گفتگو حاسہ بصر کے ذریعہ دیکھنے میں ہے پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ اگر وجود ممکن ہے دریاں حالیکہ حاسہ بصر صحیح ہو اور تمام شرائط موجود ہوں تو اس کا دکھائی دینا واجب ہے ورنہ یہ بات جائز ہونا چاہئے کہ ہمارے سامنے بلند و بالا پہاڑ ہوں جنہیں ہم نہ دیکھیں اور یہ سفسطہ اور خلاف بداہت ہے۔ ہم جواب دیجئے کہ یہ تسلیم نہیں اس لئے کہ روایت ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کے خلق کی وجہ سے ہے پس شرائط کے جمع ہونے کے وقت واجب نہیں ہے۔

(حل عبارت)

**قولہ وقد يستدل:** معتزلہ نے جو یہ کہا تھا کہ روایت مشروط ہے چند شرائط کے ساتھ۔ معتزلہ کے اشکال کو دفع کرنے کے لئے بعض لوگوں نے عدم اشتراط پر یہ دلیل قائم کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہم کو دیکھتے ہیں باوجود اس کے کہ شرائط مذکورہ جو معتزلہ نے ذکر کی ہیں وہ شرائط موجود نہیں ہیں۔

**قولہ وفيہ نظر:** شارح اس دلیل پر اشکال وارد کرتا ہے کہ کلام تو اس روایت کے بارے میں ہے جو حاسہ بصر کے



ذریعہ ہو، اللہ تعالیٰ جو ہم کو دیکھتے ہیں اس دیکھنا ایسا نہیں ہے۔ اس اشکال کو دفع کرنے کے لئے یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ رویت سے کو انکشاف حاصل ہوتا ہے وہ ایک ہی حقیقت ہے تو اس انکشاف کا اللہ تعالیٰ میں بغیر شروط کے حاصل ہونا یہ کافی ہے عدم اشتراط کے لئے۔

**قولہ فان قيل:** اس عبارت سے شارح معترکہ کی طرف سے ایک شبہ وارد کرتا ہے پھر اسکا جواب دیتا ہے۔ معترکہ یہ شبہ وارد کرتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ کا دکھائی دینا ممکن ہوتا اس حال میں کہ ناظرین کی نگاہ دنیا میں صحیح سالم ہو پھر تو واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ دنیا میں ہر ایک کو دکھائی دیتے اور اگر شرائط کے باوجود دکھائی دینا ضروری نہیں پھر یہ بات جائز ہونی چاہیے کہ ہمارے حضور میں بڑے بڑے پہاڑ ہو ہم ان کو نہ دیکھیں حالانکہ یہ سفسطہ اور انکار بدہی ہے۔ شارح جواب دیتے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ بوقت موجود ہونے شرائط کے رویت بھی واجب ہوگی کیونکہ رویت ہمارے نزدیک محض اللہ تعالیٰ کے خلق کا نتیجہ ہے یہ ضروری نہیں ہے کہ جب شرائط موجود ہوتو رویت بھی موجود ہوگی۔

**ومن السمعیات قوله لاتدرکہ الابصار الخ الی وقد استدل:**

**ترجمہ:** اور سمعیات میں سے اللہ تعالیٰ کا ارشاد لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ اور الابصار کا برائے استغراق ہونا اور اسکا عموم سلب پر دلالت کرنا نہ کہ سلب عموم پر اور اور اک مطلق رویت مراد ہونا نہ کہ مرئی کے اطراف و جوانب کا احاطہ کرنے کے طور پر تسلیم کرنے کے بعد جواب یہ ہے کہ اس ارشاد ربانی میں تمام اوقات و احوال کو عام ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ (حل عبارت)

**قولہ ومن السمعیات:** اس عبارت سے شارح معترکہ کی طرف سے دلیل نقلی قائم کرتا ہے عدم رویت پر۔ دلیل نقلی اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ﴾ اس آیت میں الابصار جمع ہے اور جمع معرف باللام استغراق کا فائدہ دیتا ہے تو آیت کا معنی یہ ہوگا لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ یعنی کوئی نگاہ اللہ تعالیٰ کو نہیں دیکھ سکتی۔

**قولہ والجواب:** شارح معترکہ کے ذکر کردہ دلیل کے مختلف جوابات دیتے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ لَا اَبْصَارُ پر الف لام استغراق کے لئے ہے اس لئے کہ الف لام کا استغراق کے لئے ہونا

یہ مشروط ہے اس بات کے ساتھ کہ قرآن عہد موجود نہ ہو حالانکہ نصوص روایت مؤمنین پر دلالت کرتے ہیں تو نصوص کا روایت مؤمنین پر دلالت کرنا یہ قرینہ ہے عدم استغراق کا۔

**قوله وافادته عموم السلب:** یہ دوسرا جواب ہے، حاصل اسکا یہ ہے کہ اگر ہم استغراق کو تسلیم بھی کر دیں تو اس آیت کی دلالت تمہارے مطلوب پر غیر مسلم ہے کیونکہ یذکرہ الابصار موجب کلیہ ہے اور جب اس پر نفی داخل ہو تو ایجاب کلی رفع ہوا، جب ایجاب کلی رفع ہوا تو معنی یہ بنالافتد کہ جمیع الابصار یہ معنی بعض البصار کے ادراک کا منافی نہیں جیسے یوں کہا جائے لیس کل حیوان انسان یہ بعض الحیوان انسان کے منافی نہیں ہے۔

**قوله وكون الاداک هو الرؤية مطلقاً:** یہ تیسرا جواب ہے، حاصل اسکا یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ ادراک سے مطلق روایت مراد ہے بلکہ ادراک سے مراد روایت علی وجہ الاحاطہ ہے، آیت میں جس روایت کی نفی کی گئی ہے وہ روایت علی وجہ الاحاطہ کی گئی ہے نہ کہ مطلق روایت کی، اور ادراک علی وجہ الاحاطہ یہ ہے کہ مرنی کے تمام حدود و اطراف کا احاطہ کرنا، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ مؤمنین قیامت میں اللہ تعالیٰ کو دیکھیں گے لیکن اس کا احاطہ نہیں کر سکتے ہیں۔

**قوله انه لادالة فيه على عموم الاوقات:** یہ چھوتا جواب ہے خلاصہ اسکا یہ ہے کہ ہم ادراک کو خاص کرتے ہیں بعض اوقات کے ساتھ جیسے کہ مثلاً دنیا کے ساتھ خاص کرتے ہیں یا بعض احوال آخرت کے ساتھ خاص کرتے ہیں کیونکہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ جنت میں تمام احوال میں روایت نہیں ہوگی بعض مؤمنین کے لئے جمعہ میں ایک مرتبہ ہوگی بعض کے لئے دن میں دو مرتبہ، بعض کے لئے جمعہ میں دو مرتبہ ہوگی۔ اخرج یحییٰ ابن سلام عن الحسن قال قال رسول الله ﷺ ان اهل الجنة ينظرون الى ربهم في كل جمعة على كتيب من كافور ولا يرى طرفاه الخ۔ (حاشیہ ملتانی)

**وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية الخ ومنها:**

**ترجمہ:** اور کبھی آیت مذکورہ سے روایت کے امکان پر استدلال کیا جاتا ہے کیونکہ اگر روایت محال ہوتی تو اس کی نفی سے تعریف حاصل نہ ہوتی جیسے اپنے نہ دکھائی دینے کی وجہ سے تعریف نہیں کیا جاتا ہے اس کی روایت کے محال ہونے کی وجہ سے اور تعریف تو اس میں ہے کہ اس کا دکھائی دینا ممکن ہو اور حجاب کبرائی کے سبب دشوار ہونے اور رکاوٹ ہونے کی وجہ

سے دکھائی نہ دے، اور اگر ہم ادراک سے مرئی کے حدود و جوانب کا احاطہ کر کے دیکھنا مراد لیں تو آیہ کی دلالت امکان رویت پر بلکہ وقوع رویت پر زیادہ واضح ہے کیونکہ معنی یہ ہوں گے کہ وہ اپنے مرئی اور قابل دید ہونے کے باوجود متناہی ہونے اور حدود و جوانب کے ساتھ متصف ہونے سے پاک ہونے کی وجہ نگاہوں سے دکھائی نہ دیگا۔

(حل عبارت)

**قوله وقد يستدل :** شارح فرماتا ہے کہ آیہ لا تذرکھ الانبصار جواز رویت اور امکان رویت پر دلالت کرتی ہے نہ کہ امتناع رویت پر۔ یہ دلیل دراصل معتزلہ کے ساتھ معارضہ ہے، معتزلہ کہتے ہیں کہ حق سبحانہ نے اپنی ذات کا مدح فرمایا ہے کہ اس کی ذات دکھائی نہیں دیتا ہے اور جس صفت کا عدم مدح ہو اس کا وجود نقص ہے اس سے باری تعالیٰ کی تنزیہ واجب ہے۔ شارح معتزلہ کے ساتھ معارضہ کر کے فرماتا ہے کہ اگر رویت محال ہوتی تو اس کی نفی سے تعریف حاصل نہ ہوتی جیسے معدوم کی رویت محال ہے رویت کی نفی کے ذریعہ اس کی تعریف نہیں کی جاسکتی کیونکہ معدوم کی رویت ممتنع ہے۔

**قوله وان جعلنا الادراک :** شارح فرماتے ہیں کہ آیہ لا تذرکھ الانبصار میں اگر ادراک سے مرئی کے حدود و جوانب کا احاطہ کر کے دیکھنا مراد لیں تو آیہ کی دلالت امکان رویت پر بلکہ وقوع رویت پر زیادہ واضح ہے کیونکہ اس وقت معنی یہ ہوں گے کہ اپنے مرئی اور قابل دید ہونے کے باوجود متناہی ہونے اور حدود و جوانب کے ساتھ متصور ہونے سے پاک ہونے کی وجہ سے نگاہوں سے دکھائی نہ دیگا۔

**ومنها ان الآيات الواردة في سوال الرؤية الخ الى واللہ تعالیٰ خالق لافعال العباد :**

**ترجمہ :** اور نفی دلائل میں سے وہ آیات ہیں جو رویت کی درخواست کے سلسلہ میں وارد ہیں اور استعظام و استکبار پر مشتمل ہیں اور جواب یہ ہے کہ یہ ان کی تعنت و سرکشی اور اپنے مطالبہ میں ہٹ دھرمی کی وجہ سے ہے نہ کہ رویت کے محال ہونے کی وجہ سے ورنہ ان کو موسیٰ علیہ السلام اس سے منع فرمادیتے جیسا کہ اُس وقت کہا تھا جس وقت بنو اسرائیل نے یہ درخواست کی تھی کہ موسیٰ علیہ السلام ان کے لئے معبود تجویز کر دیں تو فرمایا ”بلکہ تم جاہل لوگ ہو“ اور یہ دنیا میں رویت کے ممکن ہونے کی آگاہی دیتا ہے اور اسی وجہ سے صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس بارے میں اختلاف کیا کہ نبی کریم ﷺ نے شب معراج میں

اپنے پروردگار کو دیکھا تھا یا نہیں اور وقوع میں اختلاف امکان کی دلیل ہے اور رہا خواب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھنا تو یہ بہت سے بزرگوں سے منقول ہے اور اس بات میں کوئی خفاء نہیں کہ وہ ایک قسم کا مشاہدہ ہے جو قلب سے ہوتا ہے نہ کہ نگاہ سے۔  
(حل عبارت)

**ومنها ان الآيات الواردة:** معتزلہ کی شبہات میں سے دوسری وہ دلیل نقلی ہے جو روایت کی درخواست کے سلسلہ میں وارد ہیں اور استعظام و استکبار پر محمول ہے جیسے کہ حق سبحانہ کا ارشاد ہے ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ﴾ و قوله تعالى ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمْ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ لہذا اگر روایت ممکن ہوتی تو روایت کو طلب کرنے والے حد سے تجاوز کرنے والے نہ ہوتے، متکبر نہ ہوتے حالانکہ ان آیات میں روایت کو طلب کرنے والوں کی مذمت بیان کی گئی ہے معلوم ہوا کہ روایت ممکن نہیں۔

**قوله والجواب:** شارح معتزلہ کے اس مذکورہ شبہہ کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مذکورہ آیات جو استعظام و استکبار پر محمول ہیں یہ ان کی تعنت و سرکشی کی وجہ سے ہے تعنت کا معنی ہے کسی کو سخت کام ڈالنا۔ عنت سے مشتق ہے عنت کا معنی ہے ہلاکت و شدت۔ یہ لوگ انبیاء کرام سے اس قسم کے سوالات کیا کرتے تھے ان کا مقصد ان سوالات سے انبیاء کرام کو عاجز کرنا تھا، اسی طرح آیات مذکورہ جو استعظام و استکبار پر مشتمل ہیں یہ ان کی ہٹ دھرمی کی وجہ سے نہ کہ روایت کے محال ہونے کی وجہ سے، جب انہوں نے یہ مطالبہ کیا لَوْ لَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا تَوْحِقَ سَمَاعَهُ فَرَمَاتے ہیں لَقَدْ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حالانکہ انزال ملائکہ ممکن ہے محال نہیں ہے۔

**قوله والأل لسنهم:** یہ ناقبل اس بات سے استثناء ہے جو یہ کہا تھا کہ آیات جو استعظام و استکبار پر مشتمل ہیں وہ امتناع روایت کی وجہ سے نہیں۔ اب کہتے ہیں کہ اگر استعظام و استکبار امتناع روایت کی وجہ سے ہو تو موسیٰ علیہ السلام بنی اسرائیل کو منع کرتے جس وقت بنی اسرائیل نے یہ درخواست کی تھی اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کا بنی اسرائیل کو منع نہ کرنا یہ مشعر اس بات کے لئے کہ دنیا میں روایت ممکن ہے جب دنیا میں روایت ممکن تو آخرت میں بطریق اولیٰ ممکن ہوگی۔

**قوله ولهذا اختلف الصحابة:** ہذا کا مشار الیہ دنیا میں امکان رویت ہے اسی وجہ سے صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس بارے میں اختلاف کیا کہ نبی کریم ﷺ نے شب معراج میں اپنے رب کو دیکھا تھا یا نہیں، وقوع رویت میں اختلاف دال ہے امکان رویت پر کیونکہ رویت اگر محال ہوتی تو صحابہ رضی اللہ عنہم رویت کے عدم وقوع پر متفق ہوتے۔

**فائدہ:** بعض علماء نے کہا ہے کہ دنیا میں رویت نبی کریم ﷺ کی ذات کے علاوہ کسی اور کے لئے سمحال ہے یہ قول بغیر کسی دلیل کے ہے لیکن نبی کریم ﷺ کی ذات کے علاوہ کسی اور کے لئے رویت کے عدم وقوع پر متکلمین محدثین فقہاء اور صوفیاء کا اجماع ہے اور صوفیاء کرام جو تجلیات کا مشاہدہ کرتے ہیں وہ روحانی مشاہدہ ہے نہ کہ بصری۔

**قوله واما الرؤية فی المنام:** شارح فرماتے ہیں کہ رہا خواب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھنا تو یہ بہت سے بزرگوں سے منقول ہے چنانچہ حضرت امام اعظم ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ آپ نے اللہ تعالیٰ کو سو ۱۰۰ مرتبہ خواب میں دیکھا ہے امام محمد بن سیرین جو امام المعبرین ہے فرماتے ہیں کہ جس اللہ تعالیٰ کو خواب میں دیکھا وہ جنت میں داخل ہوگا اور ہوم و غوم سے چٹکارا پائے گا، اور امام احمدؒ سے منقول ہے فرماتے ہیں کہ میں نے حق سبحانہ کو خواب میں دیکھا تو میں اللہ تعالیٰ سے افضل العبادات کے بارے میں پوچھا تو فرمایا کہ تلاوت قرآن ہے، حمزہ قاری سے منقول ہے کہ اس نے خواب میں ذات باری تعالیٰ پر قرآن مجید اول سے لیکر آخر تک پڑھا۔

**قوله ولا خفاء فی انها نوع مشاہدہ:** شارح فرماتے ہیں کہ وہ ایک قسم کا مشاہدہ ہے جو قلب سے ہوتا ہے نہ کہ نگاہ سے اس وجہ سے یہ محال نہیں ہے، لیکن یہاں پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ خواب میں تو مرئی ذی صورت ہوتا ہے حق سبحانہ تو صورت سے منزہ ہے تو پھر کیسے خواب میں دکھائی دے سکتا ہے۔ اس اشکال کا صاحب فتوحات مکیہ نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ حضور خیال کے قبیل سے ہے اس لئے کہ خیال میں علم دودھ کی صورت میں منکشف ہوتا ہے حالانکہ علم ذی صورت نہیں ہے۔

والله تعالى خالق لأفعال العباد من الكفر والإيمان والعصيان الخ الى احتج اهل

الحق:

**ترجمہ:** اور اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال کفر ایمان طاعت اور معصیت کے خالق ہیں ایسا نہیں جیسا معتزلہ کہتے ہیں کہ بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہے اور معتزلہ میں معتزلہ لفظ خالق کا اطلاق کرنے سے بچتے تھے اور موجد اور مخترع وغیرہ الفاظ پر اکتفاء کرتے تھے اور جب اہل حوائی اور اسکے تبعین نے دیکھا کہ سب کا معنی ایک ہی ہے یعنی عدم سے نکال کر جو کی طرف لانے والا تو لفظ

خالق کے استعمال کی جسارت کی۔

(حل عبارت)

بندوں کے افعال اختیاریہ کے بارے میں معتزلہ اور اہل السنۃ والجماعت کا آپس میں اختلاف ہے اسی طرح افعال حیوانات کے بارے میں بھی اختلاف ہے لیکن بحث سے مقصود افعال مکلفین ہیں اور محل نزاع افعال اختیاریہ ہیں کیونکہ افعال اضطراریہ کے بارے میں اجماع ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے مخلوق ہیں۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ بندہ خود افعال اختیاریہ کا موجد اور خالق ہے۔ اہل السنۃ والجماعت کا یہ عقیدہ ہے کہ بندوں کے افعال اختیاریہ بندہ اور اللہ تعالیٰ دونوں کی قدرت سے وجود میں آتے ہیں افعال اختیاریہ کا تعلق بندہ کی قدرت کے ساتھ اس حیثیت سے ہے کہ بندہ کاسب ہے اللہ تعالیٰ کی قدرت کے ساتھ اس حیثیت سے ہے کہ اللہ تعالیٰ خالق ہے، پھر متقدمین معتزلہ بندہ پر لفظ خالق کے اطلاق کرنے سے اجتناب کرتے تھے لفظ موجد اور مخترع پر اکتفاء کرتے تھے یہ اس وجہ سے کہ متقدمین کا زمانہ سلف صالحین کے قریب تھا لیکن جبائی اور اسکے تبعین نے جب دیکھا کہ خالق موجد مخترع ان تمام کا معنی ایک ہی ہیں یعنی عدم سے نکال کر وجود کی طرف لانے والا تو جبائی اور اسکے تبعین نے لفظ خالق کی اطلاق کی جرأت کی۔ اگر کوئی یہ اشکال وارد کرے کہ جب خالق موجد اور مخترع کا معنی ایک ہی ہے پھر تو جبائی کی طرف سے جسارت اور جرأت نہ ہوئی تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان تینوں الفاظ میں ترادف کا قول کرنا ممنوع ہے۔

**احتج اهل الحق بوجوه الخ الى الثاني :**

**ترجمہ :** اہل حق نے چند طریقوں سے استدلال کیا ہے اول یہ کہ بندہ اگر اپنے افعال کا خالق ہوتا تو ان کی تفصیلات کا علم رکھتا اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ قدرت اور اختیار سے شئی کا ایجاد اسی طرح سے ہوتا ہے اور لازم باطل ہے کیونکہ ایک جگہ سے دوسری جگہ تک مشی درمیانی سکناات اور ایسی حرکات پر مشتمل ہوتی ہے جس میں بعض سریع اور بعض بطی ہوتی ہے اور ماشی کو اسکی خبر نہیں ہوتی اور یہ علم سے ذہول نہیں ہے بلکہ اس سے پوچھا جائے تو اس سے علم نہ ہو اور یہ تو اس کے ظاہری افعال میں ہے اور بہر حال جب تم مشی اور اخذ اور بطش وغیرہ کے دوران اس کے اعضاء کی حرکات اور عضلات کو حرکت دینے اور اعصاب کو دراز کرنے وغیرہ میں جن کی ضرورت پڑتی ہے غور کرو تو یہ بات اور زیادہ واضح ہے۔

(حل عبارت)

**قوله احتج اهل الحق بوجوه :** یہاں ایک اشکال وارد ہو سکتا ہے کہ شارح نے تو صرف دو وجہیں ذکر کی ہیں پھر وجوہ جمع لانے کا کیا معنی۔ جواب یہ ہے کہ اہل الحق نے چند طریقوں سے جو استدلال کیا ہے وہ مطبوعات میں مذکور ہیں مثلاً ایک طریقہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تو ہر چیز پر قادر ہے تو اگر بندہ کا فعل بندہ کی قدرت سے ہو تو دو مؤثرین کا ایک اثر پر جمع ہونا

لازم آئیگا۔ ایک طریقہ استدلال یہ ہے کہ اگر بندہ اپنے فعل پر قادر ہوتا تو اس فعل کے مثل کے اعادہ پر قادر ہوتا حالانکہ یہ ممکن نہیں اگرچہ بندہ پورہ کے پورہ کوشش کریں یہ تجربہ سے ثابت ہے۔ اب شارح نے جو دلیل ذکر کی ہے اسکا حاصل یہ ہے کہ اگر بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہوتا تو ان افعال کے تفصیلی احوال کا وہ علم رکھتا مگر لازم باطل ہے تو بندہ کا اپنے افعال کا خالق ہونا بھی باطل ہے بندہ کو اپنے افعال کے تفصیلی احوال کا علم نہ ہونے پر شارح نے دلیل یوں پیش کی ہے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ تک مشی درمیانی سکناات اور ایسی حرکات پر مشتمل ہوتی ہے جس میں بعض سریع اور بعض بطی ہوتی ہیں لیکن بندہ کو اسکی تفصیلات کا علم نہیں ہے بعض نے شارح کی اس دلیل کا یہ جواب دیا ہے کہ بندہ کو اپنے افعال کے تفصیلی احوال کا جو علم نہیں ہے یہ علم سے ذہول کی وجہ سے ہے جبکہ اس کی وجہ سے نہیں ہے جبکہ اور ذہول میں فرق ہے جبکہ عدم علم کو کہتے ہیں اور ذہول اس کو کہتے ہیں کہ ہن میں جو چیز حاضر ہے اس حاضر معلوم کی طرف توجہ نہ کرنا جیسے حافظ قرآن کو الفاظ قرآن کی تفصیل سے ذہول ہو جائے۔ شارح نے وائیس ہذا ذہول عن العلم کہہ کر اس جواب کو رفع کیا کہ اگر یہ محض ذہول ہوتا تو پوچھے جانے پر یہ ذہول زائل ہو جاتا حالانکہ پھر بھی اس کو علم نہیں۔

### الثانی النصوص الواردة فی ذالک الخ الی لا یتقال :

**ترجمہ :** دوسری دلیل اس سلسلہ میں وارد ہونے والی نصوص ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ﴿وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ ما تعملون بمعنی عملکم ہے اس بناء پر کہ حرف کا مصدر یہ ہے تاکہ ضمیر محذوف ماننے کی ضرورت نہ پڑے یا معمولکم کے معنی میں ہے ما کے موصولہ ہونے کی بناء پر اور معمول شامل ہوگا افعال کو بھی اسلئے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ افعال عباد اللہ کی مخلوق ہیں یا بندے کی تو فعل سے معنی مصدری مراد نہیں لیتے جو کہ ایجاد اور ایقاع ہے بلکہ حاصل مصدر مراد ہے جو ایجاد اور ایقاع کا متعلق ہے یعنی مثال کے طور پر وہ حرکات و سکناات جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں اور اس نکتہ سے بے خبر ہونے کی وجہ سے بعض کو یہ وہم ہوتا ہے کہ آیت سے استدلال ما کے مصدر یہ ہونے پر موقوف ہے اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ ہے شئی سے مراد ممکن ہے دلیل عقلی سے اور فعل عبد بھی شئی ہے اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾ ہے خالقیت کے ذریعہ اپنی مدح فرمانے کے مقام میں اور اس کے استحقاق عبادت کا مدار ہونے کے سلسلہ میں۔

(حل عبارت)

**الثانی النصوص الواردة :** دوسری دلیل اس بارے میں کہ اللہ تعالیٰ خالق ہے افعال عباد کا، اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے ﴿وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ یہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے خطاب میں سے ہے جب حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنے والد اور قوم سے فرمایا ”اتعبدون ما تنحتون واللہ خلقکم وما تعملون“ ”تجربہ نحت سے ہے نحت کا

معنی ہے تراشا، چونکہ اس کی قوم بتوں کو تراشتے تھے اور انکی عبادت کرتے تھے۔

**قوله للایحتاج الی حذف الضمیر:** اس عبارت سے شارح کا مقصد یہ ہے کہ ماعملون میں جو ما ہے اسکو اگر مصدر یہ بنایا جائے تو ما مصدر یہ کو ترجیح حاصل ہے ما موصولہ پر اس لئے کہ موصول کیلئے حذف ضمیر کی ضرورت ہے اور حذف خلاف ظاہر ہے اس صورت میں آیت کا معنی یہ ہوگا اللہ خالق ہے تمہارا اور تمہارے اعمال کا بھی۔

**قوله او معمولکم:** اس عبارت سے شارح دوسرے احتمال کو ذکر کرتا ہے کہ ماعملون میں جو ما ہے اگر اسکو موصولہ ملنا جائے تو تقدیر عبارت یوں ہوگی واللہ خلقکم وما تعملونہ اور تعملونہ معمولکم کے معنی میں ہے کہ اللہ خالق ہے تمہارا اور تمہارے معمول کا اور لفظ معمول افعال کو بھی شامل ہے لیکن موصول کی تاویل مفعول کے ساتھ کرنا یہ غیر مشہور ہے بخلاف اس صورت کے کہ جب ما کو مصدر یہ مانا جائے۔

**قوله لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقہ للہ:** یہ دلیل ہے اس بات پر کہ فعل کا معمول ہونا صحیح ہے یعنی اہل السنۃ اور معتزلہ کے درمیان محل نزاع فعل بمعنی مصدری نہیں کیونکہ فعل بمعنی مصدری امر اعتباری ہے خارج میں موجود نہیں وہ کسی کے لئے مخلوق نہیں بلکہ محل صریح حاصل بالمصدر ہے یعنی ایقاع اور ایجاد کا متعلق۔

**قوله وکقوله تعالیٰ خالق کل شئی:** اہل حق کی طرف سے دوسری دلیل اس بات پر کہ افعال عباد مخلوق ہیں اللہ سبحانہ کیلئے قرآن مجید کی یہ آیت ہے \*خالق کل شئی\* اس آیت میں شئی سے مراد ممکن ہے باوجود اس کے کہ شئی کا اطلاق واجب اور ممکن دونوں پر ہوتا ہے بلکہ شئی کا اطلاق معدوم پر بھی ہوتا ہے اگرچہ ہمارے نزدیک معدوم پر شئی کا اطلاق مجاز ہے اور معتزلہ کے نزدیک حقیقت ہے لیکن عقل اس بات پر دال ہے کہ مقدور ممکن ہے اور فعل عبد بھی چونکہ شئی ہے لہذا مخلوق ہے اللہ سبحانہ کیلئے۔ اس مقام پر ایک اشکال وارد ہو سکتا ہے کہ آیت سے واجب تعالیٰ اور اسکی صفات خاص ہیں اور عام مخصوص منہ البعض حجت نہیں رہیگا۔ بعض نے اس اشکال کا یہ جواب دیا ہے کہ اس آیت سے کسی چیز کو خاص نہیں کیا گیا ہے اس لئے کہ تخصیص اس کو کہتے ہیں کہ جس چیز کو لفظ شامل ہو اس چیز کو نکالنا حالانکہ اہل اللسان یہ سمجھتے ہیں کہ واجب اور اسکی صفات غیر داخل ہیں جیسے کہ آپ یوں کہہ دے انا ضرب کل من فی الدار تو اس سے ہم یہ سمجھتے ہیں کہ آپ اپنی ذات کو نہیں مارتے ہیں باوجود اسکے کہ آپ خود بھی دار کے اندر ہو۔

**قوله وکقوله تعالیٰ افمن یخلق کمن لا یخلق:** یہ اہل حق کی طرف سے تیسری دلیل ہے اس بات پر کہ افعال عباد مخلوق ہیں اللہ سبحانہ کے لئے اس آیت میں استفہام انکاری ہے یعنی لایستوی الخالق وغیر الخالق، آیت میں حق سبحانہ نے مقام مدح میں اپنا خالق ہونا ذکر فرمایا ہے اور اس بات کوئی شک نہیں کہ اگر حق سبحانہ کے ساتھ کوئی ایک بھی خالقیت میں شریک



ہو جائے تو مدح کے لئے کوئی معنی نہیں رہیگا اور حق سبحانہ کے علاوہ غیر مستحق عبادت بن جائیگا۔

**فائدہ:** معتزلہ اس دلیل کا یہ جواب دیتے ہیں کہ آیہ کا معنی یہ ہے افسمن یخلق الجواہر کمن لا یخلقہا اور عبادت کا مدار خلق جواہر پر ہے مطلق خلق پر نہیں ہے یعنی حق سبحانہ اس لئے مستحق عبادت ہے کہ جواہر کو پیدا کرنے والے ہیں لیکن معتزلہ کا یہ جواب محض تکلف ہے ظاہر نصوص کے ساتھ مناقض ہے، اسی طرح معتزلہ نے یہ جواب بھی دیا ہے کہ آیہ میں خلق سے مراد خلق بلا آئہ ہے اسی طرح خلق بلا مباشرت اسباب ہے لیکن یہ جواب بھی خلاف ظاہر ہے کیونکہ کوئی قرینہ نہیں ہے جو تخصیص پر دلالت کرتی ہو۔

**فائدہ:** افعال عباد کے حق سبحانہ کے مخلوق ہونے پر قوی تر دلائل میں سے ایک دلیل یہ بھی ہے کہ نبی کریم ﷺ سے بطور تواتر کے ثابت ہے جس میں یہ تصریح ہے کہ افعال عباد بلکہ ہر وہ چیز جو کہ ہونے والی ہے وہ اللہ تعالیٰ کی قدرت اور اسکی مشیت اور ارادہ سے ہوتا ہے۔

لا یقال فالقائل بكون العبد خالقا لافعاله یكون من المشرکین دون الموحّدین

الخ الی وحجت المعتزلہ:

**ترجمہ:** یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ پھر تو بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہنے والا مشرک ہوگا موعّد نہ ہوگا اس لئے کہ ہم جواب دیں گے کہ شرک کا معنی الوہیت بمعنی واجب الوجود ہونے میں شریک ماننا ہے جیسا کہ مجوس کا شرک یا مستحق عبادت ہونے میں شریک ماننا ہے جیسا کہ بت پرستوں کا شرک اور معتزلہ یہ نہیں مانتے بلکہ بندہ کی خالقیت تو اللہ کی خالقیت کے برابر بھی نہیں مانتے ہیں لیکن مشائخ نے اس مسئلہ میں ان کو گمراہ ٹھرانے میں بڑا زور صرف کیا یہاں تک کہ یہ کہا کہ مجوس ان سے بہتر ہیں کیوں کہ انہوں نے صرف ایک شریک مانا اور معتزلہ تو بے شمار شریک مانتے ہیں۔

(حل عبارت)

**قولہ لا یقال:** اس عبارت سے شارح ایک اشکال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اشکال یہ ہے کہ جب مدار عبادت خلق ہے یعنی اللہ سبحانہ جب مستحق عبادت اس وجہ سے ہے کہ وہ خالق ہے پھر تو یہ کہنا کہ بندہ خالق ہے اپنے افعال کے لئے ایسا کہنے والا تو مشرک ہوگا کیونکہ اس قائل کا یہ قول کہ زید خالق ہے اپنے فعل کا یہ قول ایسا ہے جیسا کہ یہ قائل یوں کہتا ہے کہ زید مستحق للعبادت ہے ایسا شخص تو موعّد نہ ہوگا حالانکہ اہل السنۃ کا مذہب یہ ہے کہ معترضہ کی تکفیر نہ کرنی چاہیے کیونکہ معتزلہ اہل قبلہ میں سے ہے۔

**قولہ لانا نقول:** اس عبارت سے شارح اشکال مذکور کا جواب دینا چاہتے ہیں، حاصل اس کا یہ ہے کہ مشرک کا ایک معنی یہ ہے کہ واجب الوجود ہونے میں کسی کو اللہ کا شریک ماننا جیسے کہ مجوس ہیں مجوس کا یہ اعتقاد ہے کہ خالق دو ہیں یزدان خالق خیر ہے

اور اھر من خالق شر ہے۔ اور شرک کا دوسرا معنی یہ ہے کہ استحقاق عبادت میں کسی کو اللہ کا شریک ٹھہرانا جیسا کہ بت پرستوں کا شرک، بت پرستوں کا یہ اعتقاد ہے کہ واجب الوجود ایک ہی ذات ہے لیکن وہ یہ گمان کرتے ہیں کہ بت مستحق للعبادت ہیں بتوں سے ان کو سفارش کی امید ہے اور معتزلہ یہ دونوں باتیں نہیں مانتے نہ تو مجوس کی طرح واجب الوجود ہونے میں کسی کو شریک مانتے ہیں اور نہ مستحق عبادت ہونے میں بلکہ معتزلہ بندہ کی خالقیت کو اللہ کی خالقیت کے برابر بھی نہیں مانتے ہیں کیونکہ بندہ اسباب اور آلات کی طرف محتاج ہے اور حق سبحانہ کی خالقیت بلا افتقار و احتیاج کے ہیں۔

**قوله الا ان مشائخ ماوراء النهر:** یہاں پر اشکال وارد ہو سکتا ہے کہ جب مشائخ ماوراء النہر نے اس مسئلہ میں معتزلہ کو گمراہ ٹھہرانے میں بڑا زور صرف کیا ہے یہاں تک مشائخ نے کہا ہے کہ مجوس ان سے بہتر ہیں تو پہلے جو سوال وارد ہو چکا تھا کہ معتزلہ تو اہل قبلہ میں سے ہیں اور اہل قبلہ کی تکفیر نہیں کرنی چاہیے وہ سوال پھر عود کر لیتا ہے۔ اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں ایک جواب یہ دیا ہے کہ اہل قبلہ کی تکفیر سے سکوت اشعر یہ کا مذہب ہے نہ کہ ماتر دیہ کا۔ دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ جس نے بعض ضروریات دین میں سے کسی چیز کا انکار کیا وہ اہل قبلہ میں سے نہیں ہے اور انحصار خالقیت ذات باری تعالیٰ میں یہ ضروریات دین میں سے ہے اور کبھی انکی تکفیر پر عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں عبد اللہ بن عمرؓ راوی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ (( القدریۃ محسوس ہفہ الامۃ )) یہ حدیث اگرچہ صحیح ہے جیسے کہ بعض محدثین نے اس کو صحیح کہا ہے لیکن پھر بھی خبر واحد ہے اس کے ذریعہ تکفیر جائز نہیں ہے۔

**واحتجت المعتزلہ باننا نفرق بالضرورة بین حرکۃ الماشی و بین حرکۃ المرتعش**

**الخ الموقد یتمسک:**

**ترجمہ:** اور معتزلہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ہم ماشی کی حرکت اور عرشہ والے کی حرکت کے درمیان بدیہی طور پر یہ فرق کرتے ہیں کہ پہلی حرکت اس کے اختیار سے ہے دوسری نہیں اور یہ دلیل کہ اگر سب ہی افعال اللہ کے خلق کا نتیجہ ہوں تو تکلیف کا قاعدہ ٹوٹ جائے گا اور مدح و ذم اور ثواب و عقاب باطل ہوگا اور یہ ظاہر ہے اور جواب یہ ہے کہ یہ استدلال جبریہ کے خلاف متوجہ ہو جاتا ہے جو کسب و اختیار کے بالکل نہ ہونے کے قائل ہیں اور ہم تو ثابت کرتے ہیں جیسا کہ آگے انشاء اللہ تعالیٰ ہم بیان کریں گے۔

(حل عبارت)

**قوله واحتجت المعتزلہ:** معتزلہ اپنے مدعی پر پہلی دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ ہم ماشی کی حرکت اور مرتعش کی حرکت میں بدیہی طور پر فرق کرتے ہیں ماشی کی حرکت اختیاری ہے مرتعش کی حرکت غیر اختیاری ہے اگر دونوں حرکتوں کا خالق اللہ تعالیٰ

ہوتا تو دونوں میں فرق نہ ہوتا حالانکہ دونوں میں فرق ہے یہ استدلال معتزلہ میں سے ابی حسن بصری اور اس کے متبعین کی طرف سے قائم کیا گیا ہے۔ معتزلہ کی طرف سے دوسری دلیل یہ قائم کی گئی ہے کہ اگر تمام کے تمام افعال چاہے اختیاری ہو چاہے اضطراری ہو تمام کا خالق اللہ تعالیٰ ہو تو بندہ کو مکلف بنانا اور ثواب و عقاب کا مستحق بھراننا صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس بات پر اجماع ہے کہ تکلیف فعل عبد کے سبب سے واقع ہوتا ہے لیکن جب تمام افعال کا خالق اللہ سبحانہ ہے تو بندہ سے جو افعال صادر ہوتے ہیں وہ ایسے ہیں جیسے جمادات کے افعال، حالانکہ نصوص سے بندہ کا مکلف ہونا ثابت ہے اسی طرح بندہ کا مستحق ثواب و عقاب ثابت ہے۔

**قولہ والجواب:** شارح معتزلہ کی مذکورہ دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ استدلال جبریہ کے خلاف تو ہو جاتا ہے جو کسب و اختیار کے بالکل نہ ہونے کے قائل ہیں حتیٰ کہ انسان ان کے نزدیک حمار کی طرح سے ہے ہم تو بندہ کیلئے کسب و اختیار کو ثابت کرتے ہیں جب ہم بندہ کیلئے کسب و اختیار کو ثابت کرتے ہیں تو حرمت مائشی اور حرمت مرقش ان دونوں میں فرق بھی ثابت ہوا کہ مائشی کی حرکت کسب اور اختیار سے ہے اور ریشہ والے کی حرکت بغیر کسب و اختیار کے ہیں اور تکلیف کا قاعدہ بھی درست ہوا کہ بندہ اگر اپنے کسب و اختیار کو خیر کی طرف صرف کر دیں نہ کہ شر کی طرف تو مستحق ثواب بن جاتا ہے۔

وقد يتمسك بانه لو كان خالق لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد الخ الى وهي

بارادته :

**ترجمہ:** اور بعض معتزلہ کی طرف سے یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ افعال عباد کا خالق ہو تا تو وہی قائم اور قاعد اور آکل اور شارب اور زانی اور سارق وغیرہ ہوتا اور یہ استدلال زبردست جہالت ہے اس لئے کہ شئی کے ساتھ متصف وہ کہلاتا ہے جس کے ساتھ وہ شئی قائم ہونہ کہ وہ شخص جو اس کا موجد ہو، کیا وہ یہ بات نہیں جانتے کہ اللہ تعالیٰ ہی اجہام میں مواد و میاض اور دیگر صفات کا موجد کرنے والا ہے حالانکہ وہ ان کے ساتھ متصف نہیں ہے اور بعض دفعہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "فتبارك الله احسن الخالقين" اور "واذ تخلق من الطين كهيئة الطير" سے استدلال کیا جاتا ہے اور جواب یہ ہے کہ خلق یہاں تقدیر کے معنی میں ہے۔

(حل عبارت)

**قولہ وقد يتمسك:** معتزلہ ایک دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ افعال عباد کا خالق ہو تا افعال عباد تو مثلاً قیام ہے قعود ہے آکل ہے شرب ہے وغیرہ تو اللہ تعالیٰ ہی قائم اور قاعد اور آکل اور شارب وغیرہ ہوتا کیونکہ قائم اور قاعد کا معنی ہے فاعل القیام والقعود، تو جب فاعل فعل اللہ سبحانہ ہے تو لازم ہوگا اللہ کا متصف ہونا اس فعل کے ساتھ جو فعل اللہ نے کیا ہے حالانکہ لازم

شرعاً اور عقلاً دونوں لحاظ سے باطل ہے۔

**قوله** وهذا جهل عظیم: شارح فرماتے ہیں کہ معتزلہ کا یہ استدلال زبردست جہالت ہے اس لئے کہ شئی کے ساتھ متصف وہ ہوتا ہے جس کے ساتھ وہ شئی قائم ہونہ کہ وہ شخص جو اس کا موجد ہو کسی اور محل میں مثلاً اللہ تعالیٰ اجسام کے اندر سواد بیاض اور تمام صفات مثلاً طعم رائحہ ٹھنڈے ثقل وغیرہ صفات کا موجد ہے مگر اللہ تعالیٰ ان کے صفات کے ساتھ متصف نہیں ہے بلکہ ان صفات کے ساتھ متصف وہ محل ہے جس محل کے ساتھ یہ صفات قائم ہیں۔

**قوله** وربما يتمسک: شارح معتزلہ کی دلائل عقلیہ سے فارغ ہونے کے بعد انکی دلائل سمعیہ کو ذکر کرتا ہے دلائل سمعیہ میں سے ایک دلیل قرآن مجید کی یہ آیت ہے ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ معتزلہ کہتے ہیں کہ اس آیت میں خالقین جمع کا صیغہ لایا گیا ہے یہ دال ہے اس بات پر کہ غیر اللہ یعنی بندہ بھی خالق ہے اسی طرح قرآن مجید کی ایک اور آیت سے استدلال کرتے ہیں اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي﴾ یہ خطاب ہے عیسیٰ علیہ السلام سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی قوم نے عیسیٰ علیہ السلام سے سوال کیا کہ ہمارے لئے پرندہ پیدا کریں حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے قوم سے فرمایا کہ کونسا پرندہ مشکل ہے پیدا کرنے کے لحاظ سے؟ قوم نے کہا کہ غفاش تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے وہ کر دیا تو اس آیت میں خلق کی اسناد حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی طرف کی گئی ہے معلوم ہوا کہ بندہ بھی خالق ہے۔

**قوله** والجواب: شارح نے والجواب کہہ کر معتزلہ کی دلیل کا جواب دیا کہ دونوں آیتوں میں خلق تقدیر کے معنی میں ہے یعنی اندازا کے معنی میں ہے اور خلق بمعنی تقدیر بلغاء عرب کے استعمال میں شائع ہے۔

**وهي افعال العباد كلها بارادته ومشيته الخ الى فان قيل:**

**ترجمہ:** اور وہ یعنی تمام افعال عباد اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور مشیت کے سبب موجود ہیں اور پہلے گزر چکا ہے کہ ان دونوں میں ہر امر ہمارے نزدیک ایک ہی معنی میں اور اس کے حکم سے ہیں بعید نہیں کہ اس سے خطاب تکوین کی طرف اشارہ ہو اور اس کی قضاء سے موجود ہیں اور قضاء سے مراد زیادہ مضبوطی سے کام کرنا ہے یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اگر کفر اللہ کی قضاء سے ہے تو اس پر رضاء واجب ہے کیونکہ رضاء بالقضاء واجب ہے اور لازم باطل ہے کیونکہ رضاء بالکفر کفر ہے اس لئے ہم جواب دینگے کہ کفر مقضیٰ ہے قضاء نہیں ہے اور رضاء صرف قضاء پر واجب ہے نہ کہ مقضیٰ پر اور سارے افعال عباد اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے ہیں اور وہ ہر مخلوق کو اس کی اس صفت کے ساتھ خاص کرنا ہے جس صفت پر وہ موجود ہوگا مثلاً حسن و قبح اور نفع و ضرر اور اس زمان و مکان کے ساتھ کہ جس پر وہ مشتمل ہے اور اس ثواب و عقاب کے ساتھ جو اس پر مرتب ہوگا اور مصنف کا مقصود اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور قدرت کو عام کرنا ہے کیونکہ یہ گزر چکا ہے کہ سب افعال عباد اللہ تعالیٰ کے خلق کا نتیجہ ہے اور خلق قدرت و ارادہ کا مقضیٰ ہے اللہ تعالیٰ کے کلام و مجبور

نہ ہونے کی وجہ سے۔

(حل عبارت)

**قولہ بارادته ومشیتہ:** ارادہ ومشیتہ کا ایک ہی معنی ہے کرامیہ اس میں اختلاف کرتے ہیں کرامیہ یہ کہتے ہیں کہ مشیتہ قدیم ہے ارادہ حادث ہے عبادت کا حاصل یہ ہے کہ تمام افعال عباد اللہ تعالیٰ کے ارادہ ومشیتہ سے واقع ہوتے ہیں چاہے افعال خیر ہو یا شر ہو۔

**قولہ وحکمہ:** شارح فرماتے ہیں کہ یہ بات بعید نہیں کہ حکم سے اشارہ خطاب تکوین کی طرف ہو اور وہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کن جیسے کہ سورہ یسین میں ارشاد ہے ﴿انما امرہ اذا اراد شئنا ان یفعل لہ کن فیکون﴾۔

**فائدہ:** ائمہ کی ایک جماعت یہ کہتے ہیں کہ اشیاء کا ایجاد حق سبحانہ کے قول سے ہوتا ہے پھر بحث اس میں چلی ہے کہ آیا یہ قول کلام نفس ہے یا کلام لفظی ہے بعض محققین نے یہ کہا ہے کہ یہ قول کلام نفسی ہے دو وجہ سے ایک وجہ یہ کہ کلام لفظی حادث ہے محتاج ہوتا ہے خطاب کن کی طرف اس سے تسلسل لازم آئے گا، دوسری وجہ یہ ہے کہ تاکہ واجب تعالیٰ محل اللحوادث نہ بنے۔ بعض یہ گمان کرتے ہیں کہ یہ قول کلام لفظی ہے کیونکہ اگر کلام لفظی نہ ہو تو ازل کے اندر لون کا ہونا لازم آئے گا لیکن اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ خطاب ازلی ہے لیکن اس کا تعلق موقوف ہے وقت مخصوص پر جیسے خطاب تکلیف ازلی ہے لیکن اس کا تعلق موقوف ہے وقت مخصوص پر۔

**قولہ وقضیتہ ای قضاء:** قضاء کی تفسیر میں شارح فرماتے ہیں کہ قضاء سے مراد زیادہ مضبوطی سے کام کرنا ہے۔

**فائدہ:** قضاء کی تفسیر میں مختلف اقوال ہیں ان میں سے زیادہ صاف قول یہ ہے کہ قضاء کے لئے چار معانی مشہور ہیں اول لغوی ہے لغوی معنی ہے شئی کو تام وکمل کرنا یا قولاً جیسے اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے ﴿وقضی ربک ان لا تعبدوا الا ایاہ﴾ یعنی اللہ نے حکم تام کیا اسکے ساتھ اس کے حکم میں کوئی تغیر نہیں۔ یا شئی کو تام کرنا فعلاً جیسے اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے ﴿فقتضیٰ سبیل سموت﴾ یعنی اللہ نے آسمانوں کو پیدا کیا مضبوط اور کامل، تکمیل کی طرف محتاج نہیں۔ قضاء کا دوسرا معنی ہے ارادہ ازلی جو کہ متعلق ہو ہونے والے موجودات کے ساتھ، یہ بعض اشاعرہ کا اصطلاح ہے۔ قضاء کا تیسرا معنی ہے کائنات کو لوح محفوظ میں ثابت کرنا۔

**قولہ لایقال:** شارح ایک اعتراض کر کے پھر اس کا جواب دیتے ہیں اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر کفر اللہ کی قضاء سے ہے تو اس پر رضاء واجب ہے کیونکہ رضاء بالقضاء واجب ہے حالانکہ لازم یعنی وجوب رضاء بالکفر باطل ہے اس لئے کہ رضاء بالکفر کفر ہے۔

**قوله لانا نقول:** جواب کا حاصل یہ ہے کہ کفر مقضیٰ ہے قضاء نہیں ہے اور رضا بالقضاء واجب ہے نہ کہ رضا بالمقضى۔

**فائدہ:** یہ سوال مغالطہ ہے سوال میں قضاء کو مقضیٰ کے ساتھ مشتبہ کیا ہے اس بات میں کوئی شک نہیں کہ قضاء تکوین ہے اور تکوین غیر مکون ہے اور رضا فقط تکوین پر واجب ہے۔

**قوله وهو تقدير كل مخلوق:** تقدیر کا معنی بیان کرتے ہوئے شارح فرماتے ہیں کہ تقدیر کا معنی ہے ہر مخلوق کو اسکی اس صفت کے ساتھ خاص کرنا ہے جس صفت پر وہ موجود ہوگا مثلاً حسن و قبح وغیرہ اسی طرح جس زمان و مکان میں وہ مخلوق موجود ہوگا پہلے ہی سے ان تمام چیزوں کو متعین کر دینے کا نام تقدیر ہے۔

**فان قيل فيكون الكافر مجبوراً في كفره الخ الى حكي عن عمرو بن عبيد:**

**ترجمہ:** پس اگر کہا جائے کہ پھر کافر اپنے کفر میں اور فاسق اپنے فسق میں مجبور ہوگا اور اس کو ایمان اور طاعت کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا ہم جواب دیں گے کہ اللہ تعالیٰ نے ان سے اختیار کے ساتھ کفر اور فسق کا ارادہ فرمایا لہذا جبر نہیں ہے جس طرح ان دونوں سے اختیار کے ساتھ کفر اور فسق صادر ہونے کو جانتا ہے اور محال کا مکلف بنانا لازم نہیں آتا اور معتزلہ نے اللہ تعالیٰ کے شرور و افعال قبیحہ کا ارادہ کرنے سے انکار کیا یہاں تک کہ انہوں نے کہا کہ اُس نے کافر اور فاسق سے اس کے ایمان اور طاعت کا ارادہ کیا نہ کہ کفر اور معصیت کا، اپنے پر اعتقاد رکھنے کی وجہ سے کہ قبیح کا ارادہ کرنا بھی قبیح ہے جس طرح اس کا خلق اور ایجاد، اور ہم اسکا انکار کرتے ہیں بلکہ قبیح کسب قبیح اور اتصاف بالقبح ہے تو ان کے نزدیک اکثر افعال عباد ارادۃ الہی کے خلاف واقع ہوتے ہیں اور یہ بہت ہی بری بات ہے۔

(حل عبارت)

**قوله فان قيل:** اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب بندوں کے تمام افعال اللہ کی تقدیر و ارادہ کے تحت وجود میں آتے ہیں تو کافر اپنے کفر میں مجبور ہے فاسق اپنے فسق میں مجبور ہے کیونکہ کافر کا کفر اور فاسق کا فسق بھی ارادۃ الہی کے تحت وجود میں آئے گا جب کافر اپنے کفر میں اور فاسق اپنے فسق میں مجبور ہو گئے تو کافر و فاسق کو ایمان و طاعت کے ساتھ مکلف بنانا صحیح نہ ہوا کیونکہ یہ تکلیف مالا یطاق ہے۔

**قوله قلنا:** جواب کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان سے کفر و فسق کا ارادہ فرمایا لیکن ان کے اختیار سے فرمایا جب کفر و فسق کا ارادہ ان کے اختیار سے ہے تو لہذا کوئی جبر نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارادہ اختیار کو ثابت کرنے والا ہے جبر کو نفی کرنے والا ہے جس طرح اللہ تعالیٰ کو پہلے سے کافر کے اپنے اختیار سے کفر کرنے اور فاسق کے اپنے اختیار سے فسق کرنے کا علم ہے محال کا مکلف بنانا لازم نہیں آتا۔

**قولہ والمعتزلہ انکروا:** شارحؒ کہتے ہیں کہ معتزلہ نے اللہ تعالیٰ کے شرور و افعال قبیحہ کا ارادہ کرنے کا انکار کیا حتیٰ کہ کافر سے بھی اللہ سبحانہ نے ایمان ہی کا ارادہ کیا اور فاسق سے طاعت کا ارادہ کیا اسلئے کہ کفر و معصیت قبیح ہیں اللہ تعالیٰ قبیح کا ارادہ نہیں کرتے ہیں۔ بعض معتزلہ نے اپنے اس مدعی پر قرآن مجید کی اس آیت سے استدلال کیا ہے ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾۔ جواب اسکا یہ ہے کہ اللہ سبحانہ کا اپنے ملک میں تصرف جیسا تصرف بھی ہو وہ ظلم نہیں بلکہ عدل اور حق ہے۔

**حکى عن عمرو بن عبید انه قال الخ الى والمعتزلہ اعتقدوا:**

**ترجمہ:** عمرو بن عبید سے حکایت ہے کہ انہوں نے بیان کیا کہ مجھے کسی نے لا جواب نہیں کیا جس طرح ایک مجوسی نے لا جواب کیا میرے ساتھ وہ کشتی میں تھا میں نے اس سے کہا کہ تم مسلمان کیوں نہیں ہو جاتے تو اس نے کہا اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے میرے مسلمان ہونے کا ارادہ نہیں کیا تو جب وہ میرے اسلام کا ارادہ کریگا تو مسلمان ہو جاؤں گا تو میں نے مجوسی سے کہا کہ اللہ تعالیٰ تیرا مسلمان ہونا چاہتا ہے لیکن شیاطین تجھے چھوڑتے نہیں تو مجوسی نے کہا پھر تو میں غالب شریک کے ساتھ رہوں گا اور یہ بھی حکایت ہے کہ قاضی عبد الجبار ہمدانی صاحب ابن عباد کے پاس آئے اور ان کے پاس اُستاذ ابو اسحاق اسفرائی موجود تھے تو جب اُستاذ کو دیکھا تو کہا پاک ہے وہ اللہ جو برائی سے منزہ ہے اُستاذ نے فوراً جواب دیا کہ پاک ہے وہ اللہ جس کی سلطنت میں وہی ہوتا ہے جو وہ چاہتا ہے۔

(حل عبارت)

**قولہ حکى عن عمرو بن عبید:** عمرو بن عبید قدما معتزلہ میں سے ہے اُنکے اکابر میں سے ہے حضرت امام حسن بصریؒ کے معاصر ہے حدیث کا راوی ہے سلف نے ان سے احادیث اخذ کی ہیں کیونکہ یہ روایت میں صادق تھا۔ حکایت کا خلاصہ یہ ہے عمرو بن عبید کہتا ہے ”ایک مجوسی میرے ساتھ کشتی میں تھا میں نے اس سے کہا کہ تم مسلمان کیوں نہیں ہو جاتے مجوسی نے کہا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے میرے مسلمان ہونے کا ارادہ نہیں کیا میں نے مجوسی سے کہا اللہ تعالیٰ تیرا مسلمان ہونا چاہتا ہے شیطان تجھے چھوڑتے نہیں تو مجوسی نے کہا پھر تو میں غالب شریک کے ساتھ رہوں گا۔“

**فائدہ:** مجوسی کا مقصد سخریہ اور استہزاء تھا کیونکہ مجوسی ارادۃ الہی کا قائل نہیں ہے مجوسی نے جو عمرو بن عبید سے یہ کہا ان اللہ لم یزید اسلامی اس جملہ سے مجوسی کا مقصد عمرو بن عبید پر تعریض تھا کہ معتزلہ کے اصل کے مطابق اسلام ہمارے لئے شر ہے۔

**فائدہ:** یہ بھی حکایت کی گئی ہے کہ عمرو بن عبید نے معتزلہ کے مذہب سے رجوع کیا جب مجوسی نے اسکو خاموش کر دیا جیسے اس حکایت سے معلوم ہوتا ہے۔

**قولہ وحكى ان القاضی عبد الجبار الهمدانی:** یہ عظماء معتزلہ میں سے ہے اور اُنکے فقہاء میں سے ہے

حمد ان ایک شہر کا نام ہے اسکی طرف منسوب ہے صاحب ابن عباد عضد الدولہ کا وزیر تھا عالم اور ادیب تھا شاعر بھی تھا فصیح بھی تھا اچھے کاتب تھے شعراء عرب اس کے پاس جمع ہوتے تھے اُن شعراء میں سے ایک متنبی بھی ہے جو اُس سے اخذ کرتے تھے۔ اُستاذ ابواسحاق اسفرائی اہل السنّت کے ائمہ میں سے ہے حمدانی نے جو یہ کہا ”سبحان من تنزه عن الفشاء“ اسکا مقصد تعریف تھا کہ اہل السنّت حق سبحانہ کی طرف شرکی نسبت کرتے ہیں اُستاذ ابواسحاق نے سرعت سے جواب دیتے ہوئے فرمایا ”سبحان من لا یجری فی ملکہ الا ماشاء“ یعنی حق سبحانہ کی بادشاہی میں اسکے ارادہ کے خلاف کوئی چیز ہوتا نہیں کیونکہ یہ نقص اور عیب ہے حق سبحانہ کی تنزیہ اس سے واجب ہے۔

والمعتزله اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهی عدم الارادة الخ الى والمعباد

افعال:

**ترجمہ:** اور معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ امر ارادہ کو اور نہی عدم ارادہ کو مستلزم ہے اس لئے اُنہوں نے کافر کے ایمان کو مراد اور اس کے کفر کو غیر مراد قرار دیا اور ہم اس بات کو جانتے ہیں کہ بعض دفعہ ایک چیز کا ارادہ نہیں ہوتا اور اسکا امر کیا جاتا ہے اور کبھی ایک چیز کا ارادہ کیا جاتا ہے اور اس سے منع کیا جاتا ہے ایسی حکمتوں اور مصلحتوں کی وجہ سے جس کا احاطہ علم الہی کرتا ہے یا اس لئے کہ اللہ سے اسکے فعل کے بارے میں باز پرس نہیں ہو سکتی، کیا معلوم نہیں کہ آقا جب حاضرین پر اپنے غلام کی نافرمانی ظاہر کرنا چاہتا ہے تو اسکو ایک کام کا امر کرتا ہے حالانکہ اس سے اس کام کو چاہتا نہیں ہے اور دونوں طرف سے آیات سے استدلال کیا جاتا ہے اور تاویل کا دروازہ دونوں فریق پر کھلا ہوا ہے۔

(حل عبارت)

**قوله والمعتزله اعتقدوا:** معتزلہ کا یہ عقیدہ ہے کہ امر ارادہ کو مستلزم ہے اور نہی عدم ارادہ کو مستلزم ہے اس لئے معتزلہ نے کافر کے ایمان کو مراد قرار دیا کیونکہ ایمان مامور بہ ہے اور کافر کے کفر کو غیر مراد قرار دیا ہے کیونکہ کفر منہی عنہ ہے معتزلہ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ امر طلب ہے اور طلب یا تو عین ارادہ ہے یا مشروط ہے ارادہ کے ساتھ، جوئی بھی صورت ہو امر کا ارادہ سے انفکاک محال ہے یہی حالت نہی اور عدم ارادہ کی بھی ہے۔

**قوله ونحن نقول انا نعلم:** شارح فرماتے ہیں کہ معتزلہ کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ بعض دفعہ ایک چیز کا ارادہ نہیں ہوتا اور اسکا امر کیا جاتا ہے یعنی اللہ سبحانہ اسکا امر فرماتے ہیں اور کبھی ایک چیز کا ارادہ کیا جاتا ہے اور اس سے منع کیا جاتا ہے یعنی اللہ سبحانہ اس سے نہی فرماتے ہیں ایسی حکمتوں اور مصلحتوں کی وجہ سے کہ جس کا احاطہ علم الہی کرتا ہے۔

**فائدہ:** بعض کہتے ہیں کہ حکمت اس میں یہ ہے کہ بندوں کا امتحان کرنا ہے اور یہ ظاہر کرنا ہے کہ بندہ مستحق ثواب ہے یا مستحق



عقاب ہے لیکن زیادہ صحیح اور احوط یہ ہے کہ مصالح اور حکمتیں علم الہی کے حوالہ کئے جائیں۔

**قوله الا يرى ان السيد:** پہلے جو یہ کہا تھا کہ بعض دفعہ ایک چیز کا ارادہ نہیں ہوتا اور اس کا امر کیا جاتا ہے شارحؒ وضاحت کے لئے ایک مثال پیش کرتے ہیں کہ آقا اپنے غلام کی نافرمانی ظاہر کرنے کے لئے اسکو کسی کام کا امر کرے حالانکہ آقا نہیں چاہتا ہے کہ غلام یہ کام کرے تاکہ لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ یہ غلام نافرمان ہے اس لئے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ امر و ارادہ میں انفکاک ہو سکتا ہے ایسا نہیں جیسے کہ معتزلہ نے کہا تھا کہ امر طلب ہے اور طلب یا عین ارادہ ہے یا مشروط ہے ارادہ کیساتھ۔

### وللعباد افعال اختيارية يثابون بها الخ الى فان قيل :

**ترجمہ:** اور بندوں کے کچھ اختیاری افعال ہیں جو اگر طاعت اور عبادت کے قبیل سے ہیں تو ان پر انہیں ثواب دیا جائے گا اور اگر معصیت کے قبیل سے ہیں تو ان پر انہیں سزا دی جائے گی ایسا نہیں جیسا کہ جبر یہ کہتے ہیں کہ بندہ کا کوئی فعل ہی نہیں اور اسکی حرکات جمادات کی حرکات کی طرح ہیں ان پر اس سے نہ قدرت ہے نہ قصد نہ اختیار اور یہ بات غلط ہے اسلئے کہ ہم بدھی طور پر حرکت بطش اور حرکت رعشہ کے درمیان فرق کرتے ہیں اور یقین کرتے ہیں کہ پہلی حرکت اختیاری ہے اور دوسری نہیں اور اس لئے بھی کہ اگر بندہ کا کوئی فعل نہ ہو تو اسکو مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا اور اسکے افعال پر ثواب و عقاب کا استحقاق مرتب نہ ہوگا اور نہ ہی بندہ کی طرف ان افعال کی اسناد حقیقت ہوگی جو پہلے سے قصد اور اختیار ہونے کا تقاضا کرتے ہیں جیسے صلیٰ اور کتب اور ضام برخلاف طال الغلام اور اسود لونہ جیسی مثالوں کے اور نصوص قطعیہ ان باتوں کی نفی کرتے ہیں جیسے ارشاد باری ﴿جَزَاءَ بَمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ اور ارشاد باری ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمَرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفَرْ﴾ اور ان کے علاوہ دیگر آیات ہیں۔

**قوله وللعباد افعال اختيارية:** یہ مسئلہ موسوم ہے جبر و اختیار کے مسئلہ کے ساتھ، سلف اس مسئلہ میں سکوت اختیار کرتے تھے اور اس میں غور و خوض سے منع کرتے تھے بلکہ احادیث بھی نہیں پروا دہ ہو چکی ہے۔ فی الترمذی عن ابی ہریرہؓ قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن نتنازع في القدر فغضب حتى احمر وجهه حتى كانما فقتي في وجنتيه حب الرمان فقال بهذا امرتهم ام بهذا ارسلت اليكم انما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الامر عزمت عليكم ان لا تنازعوا (انتہی) وفي سنن ابن ماجه عن عائشةؓ قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم من تكلم في شئ من القدر سنل عنه يوم القيامة ومن لم يتكلم فيه لم يسئل عنه۔ لیکن متاخرین اس مسئلہ میں بحث کی طرف محتاج ہو گئے جبر یہ اور قدر یہ پر رد کرنے کے لئے۔

**فائدہ:** اس مسئلہ میں اصل مذاہب چھ ہیں ایک مذہب معتزلہ کا ہے معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ فعل اکیلے بندہ کی قدرت سے وجود میں آتا ہے بلا ایجاب و اضطرار کے۔ دوسرا مذہب جبریہ کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ فعل اکیلے اللہ کی قدرت سے وجود میں آتا ہے بندہ کے لئے کوئی قدرت و اختیار نہیں ہے بلکہ بندہ جماد کی طرح سے ہے۔ تیسرا مذہب اشعری کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ فعل اکیلے اللہ کی قدرت سے موجود ہوتا ہے لیکن بندہ کے لئے قدرت و اختیار ہے جب بندہ قدرت کو اس فعل کی طرف صرف کر دیتا ہے تو اللہ سبحانہ فعل کو پیدا کر دیتے ہیں تو فعل مخلوق ہے اللہ کے لئے اور مکسوب ہے بندہ کے لئے۔ چھوتا مذہب فلاسفہ کا ہے یہ قول امام الحرمین کی طرف منسوب کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ مؤثر اکیلے بندہ کی قدرت ہے بالا ایجاب۔ پانچواں مذہب استاذ ابی اسحاق اسفرائی کا ہے وہ یہ ہے کہ مؤثر دونوں قدرتیں کا مجموعہ ہے۔ چھٹا مذہب قاضی ابی بکر باقلانی کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اصل فعل میں اللہ کی قدرت مؤثر ہے اور وصف فعل میں بندہ کی قدرت مؤثر ہے۔

**قولہ لا کما زعمت الجبریہ:** جبریہ نام کے دو فرقے ہیں ایک جبریہ خالصہ ہے جو بندہ کے لئے کسی قسم کی قدرت کے قائل نہیں ہیں نہ قدرت مؤثرہ نہ قدرت کاسبہ بلکہ بندہ کو جمادات کی طرح مانتے ہیں، دوسرا جبریہ غیر خالصہ یہ بندہ کے لئے قدرت غیر مؤثرہ ثابت مانتے ہیں بلکہ قدرت کاسبہ مانتے ہیں۔ الحاصل جبریہ یہ کہتے ہیں کہ فعل عبد صرف اللہ کی قدرت سے وجود میں آتا ہے بندہ کی قدرت و اختیار کا کوئی دخل نہیں ہے بلکہ بندہ جماد محض کی طرح ہے۔

**قولہ و هذا باطل:** اس عبارت سے شارح چند دلائل پیش کرتا ہے مذہب جبریہ کے بطلان پر۔ پہلی دلیل یہ پیش کرتا ہے کہ ہم بدھی طور پر حرکت بطش اور حرکت رعشہ کے درمیان فرق کرتے ہیں اور یقین کرتے ہیں کہ حرکت بطش اختیاری ہے اور حرکت رعشہ غیر اختیاری ہے معلوم ہوا کہ بعض افعال میں بندہ کے اختیار کا دخل ہے جب بندہ کے اختیار کا دخل ہے تو بندہ کو مجبور محض کہنا یہ باطل ہے۔ دوسری دلیل یہ پیش کرتا ہے کہ اگر بندہ کا کوئی فعل و اختیار نہ ہو تو اسکو مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا کیونکہ جمادات کو مکلف بنانا صحیح نہیں ہیں حالانکہ بندہ مکلف ہے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر بندہ کا کوئی اختیار نہ ہو تو اس کے افعال پر ثواب و عقاب کا استحقاق مرتب نہ ہوگا حالانکہ شارع نے بہت سی نصوص میں بندہ کے افعال پر ثواب و عقاب کے مرتب ہونے کا حکم لگایا ہے جیسے اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾ اور جیسے کہ حدیث میں ہے ((مَنْ بَنَى لِلَّهِ مَسْجِدًا بَنَى اللَّهُ لَهُ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ)) رواہ البخاری۔

چھوٹی دلیل یہ پیش کرتا ہے کہ اگر بندہ کے لئے کوئی اختیار نہ ہوتا تو بندہ کی طرف ان افعال کی اسناد حقیقت نہ ہوگی جو پہلے سے قصد و اختیار ہونے کا تقاضا کرتے ہیں جیسے صلی اور کتب اور صام، اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ہم اہل لغت اور عقلاء کو دیکھتے ہیں کہ وہ بندہ کی طرف ان افعال کی اسناد کرتے ہیں جن میں اختیار ضروری ہے اور اسناد حقیقی کرتے ہیں اگر بندہ کے لئے فعل

اختیاری نہ ہوتا تو یہ اسناد صحیح نہ ہوتی۔

**قوله والنصوص القطعية تنفی ذالک :** اس عبارت سے شارح "دلائل سمعیہ کو ذکر کرتا ہے کہ دلائل سمعیہ بھی جبریہ کے عقیدہ کی نفی کرتی ہیں مثلاً حق سبحانہ کا ارشاد ہے ﴿جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ یہ آیت دال ہے بندوں کی طرف عمل کی اسناد کرنے کے اوپر اور دال ہے بندوں کے عمل پر جزا کے مرتب ہونے پر اور جزاء اختیاری افعال پر مرتب ہوتی ہے اسی طرح حق سبحانہ کا ارشاد ہے ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ یہ آیت دال ہے اس بات پر کہ ایمان اور کفر بندوں کی مشیت اور قصد سے ہوتے ہیں نیز اس آیت میں ایمان پر ترغیب دی گئی ہے اور کفر پر تہدید ہے تو یہ آیت صحیحہ تکلیف پر بھی دال ہے۔

**فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجب لازم قطعاً الخ الى فان قيل :**

**ترجمہ :** پس اگر کہا جائے کہ علم الہی اور ارادۃ الہی کو عام کرنے کے بعد جبر یقیناً لازم آئیگا اس لئے کہ علم الہی اور ارادۃ الہی کا تعلق یا تو وجود فعل سے ہوگا تو وہ فعل واجب اور ضروری ہوگا یا فعل کے عدم کے ساتھ ہوگا تو فعل ممتنع ہوگا اور وجوب و امتناع کے ساتھ اختیار نہیں رہ جاتا ہم جواب دیں گے کہ اللہ کا علم و ارادہ اس بات کا ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے اس کام کو کریگا یا چھوڑیگا لہذا اب کوئی اشکال نہ رہا۔

(حلی عبارت)

**قوله فان قيل :** اس عبارت سے شارح "جبریہ کی طرف سے ایک معارضہ پیش کرتا ہے حاصل اس معارضہ کا یہ ہے کہ اس بات کے ثابت ہونے کے بعد کہ بندہ سے جو بھی چیز صادر ہوتی ہے چاہے فعل ہو چاہے ترک فعل ہو وہ اللہ سبحانہ کے ارادہ سے ہوتا ہے تو بندہ کا مجبور ہونا لازمی طور پر ثابت ہوگا اسلئے کہ علم الہی اور ارادۃ الہی کا تعلق یا تو وجود فعل سے ہوگا تو وہ فعل واجب ہوگا یا فعل کے عدم کے ساتھ ہوگا تو فعل ممتنع ہوگا وجوب و امتناع کے ساتھ اختیار نہیں رہتا۔

**قوله قلنا يعلم :** جواب کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم و ارادہ کا تعلق اس بات سے ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے اس کام کو کریگا یا چھوڑیگا تو علم اور ارادہ اختیار کو مضبوط اور ثابت کر دیتے ہیں لہذا اشکال نہ رہا۔

**فائدہ :** ابھی جبریہ کے ساتھ جو سوال و جواب ذکر کئے گئے اس مقام پر کوئی اشکال وارد کر سکتا ہے کہ مذکورہ سوال اور جواب تو پہلے سے معتزلہ کے ساتھ ہو چکے ہیں اب ثانیاً اسکو دہرانا یہ تو تکرار اور عبث ہے۔ اس اشکال کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں ایک جواب یہ ہے کہ اس سوال سے فساق جتہ پکڑتے ہیں لہذا اس کا تکرار مستحسن ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ پہلے جو معتزلہ کے ساتھ سوال و جواب گزر چکے ہیں وہ خاص ہے کفر اور فسق کے ساتھ لیکن یہ عام ہے ہر فعل کے ساتھ۔ تیسرا جواب یہ دیا ہے کہ

پہلے معترضہ کے ساتھ جو سوال و جواب گزر چکے ہیں وہ مجمل تھا یہ مفصل ہے۔

**فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعاً الخ الى فان قيل :**

**ترجمہ :** پس اگر کہا جائے کہ پھر تو بندہ کا فعل اختیاری واجب یا ممتنع ہوگا اور یہ اختیار کے منافی ہے ہم کہیں گے کہ تسلیم نہیں اس لئے کہ اختیار کے ساتھ فعل کا واجب ہونا اختیار کو یقینی بنانے والا ہے اختیار کے منافی نہیں ہے نیز یہ اعتراض افعال باری سے ٹوٹ جاتا ہے۔

(حل عبارت)

**قوله فان قيل :** اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کر کے پھر اس کا جواب دیتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ جب ارادۃ الہی کا تعلق اس بات کے ساتھ ہوگا کہ بندہ نے فلاں کام اپنے اختیار سے کرنا ہے تو وہ فعل اختیاری واجب ہوگا یا اگر ارادۃ الہی کا تعلق اس بات کے ساتھ ہو کہ بندہ نے فلاں کام اپنے اختیار سے ترک کرنا ہے تو فعل ممتنع ہوگا و وجوب و امتناع یہ اختیار کے منافی ہے حاصل اس سوال کا یہ ہے کہ پہلے سے جو جواب دیا گیا ہے اس میں جمع بین الضدین ہے۔

**قوله قلنا انه ممنوع :** اس عبارت سے شارح اعتراض مذکور کا جواب دیتا ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ یہ اعتراض ہمیں تسلیم نہیں اس لئے کہ اختیار کے ساتھ فعل کا واجب ہونا یہ تو اختیار کو یقینی بنانے والا ہے اختیار کے منافی نہیں ہے۔

**قوله وايضاً منقوض بافعال الباری :** یہ عطف ہے اس سے پہلے ممنوع پر، حاصل اس جواب کا یہ ہے کہ اگر تمھاری دلیل تام ہوگی تو لازم آئے گا کہ باری تعالیٰ اپنے افعال میں مجبور ہو کیونکہ ازل میں باری تعالیٰ کے علم اور ارادہ کا تعلق ان افعال کے صدور کے ساتھ ہو چکا ہے اگر علم اور ارادہ کا فعل ایک ساتھ تعلق اختیار کو سلب کرنے والا ہو تو لازم آئے گا کہ باری تعالیٰ مجبور ہو اور جبری الواجب باطل ہے طرفین کا اس پر اجماع ہے۔

وهذا آخر ما اردت ايراده فالحمد لله على حسن توفيقه للختم حمداً كثيراً والصلاة والسلام على خاتم النبيين والفضل المرسلين من ارسله الله كافة للناس بشراً ونذيراً وعلى آله واصحابه الذين بذلوا نفائسهم ونفوسهم لاعلاء كلمة الله ونصروا الله وعظمواه وكبرواه تكبيراً .

یہ کتاب اختتام کو پہنچی بروز جمعرات ساعت ۵۱:۲۶ رمضان المبارک ۱۴۳۰ھ بمطابق ۷ ستمبر ۲۰۰۹ء بمقام جامعہ بحر العلوم کوئٹہ

(أستاذنا المعظم علامہ) احقر عبدالرؤف حال نزول جامعہ بحر العلوم کوئٹہ

